Indische Missionsgeschichte

von

D. Julius Richter

Presented to
Bonebrake
Theological Seminary
Library
Dayton, Ohio

by

Dr. A. T. Howard

Allgemeine evangelische Missionsgeschichte

von

Julius Richter

D. theol., Professor der Missionswissenschaft an der Berliner Universität

Erster Band:

Indische Missionsgeschichte

Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1924

Indische Missionsgeschichte

von

Julius Richter

D. theol., Professor der Missionswissenschaft an der Berliner Universität

Zweite Auflage

LIBRARY OF
Bonebrake Theological Seminary
BV
3265
.R54
1924
21,745

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1924

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
1. Das Land 1
2. Die Völker 7
3. Religion und Kaste 19

I. Kap. Die indische Mission bis zum Eintritte der evang. Mission . 31
1. Die indische Mission bis zur Ankunft der Portugiesen 31
a) Die älteste Zeit 31
b) Der erste römische Missionsversuch 42
2. Von der Ankunft der Portugiesen bis zum Beginn der ev. Mission 49
a) 1498—1542 49
b) Franz Xavier 50
c) Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts 61
d) Robert de Nobili 64
e) Die Kämpfe der syrischen Kirche in Malabar bis zum Siege der römischen Kirche 82
f) Das Schisma der syrischen Kirche und die weitere Entwicklung beider Kirchenhälften 90
g) Der Verfall der römischen Mission 99

II. Kapitel. Die dänisch-Hallesche Mission 104
1. Der historische Hintergrund 104
2. Die Anfangszeit der dänisch-halleschen Mission 110
3. Die weitere Entwicklung der dänisch-halleschen Mission 119

III. Kap. Die Entwicklung der ev. Mission im 19. Jahrhundert . . 138
1. Das Zeitalter W. Careys 138
a) Die Anfänge der neueren indischen Mission 138
b) Das Sirampurer Trio 143
c) Sonstige Missionsanfänge 155
d) Der Kampf um den Charter der Ostindischen Kompanie . . 161
e) 1813—1853. Der Eintritt der großen englischen Missionsgesellschaften in die indische Mission 165
f) Die Tamulen-Mission 1800—1840 174
2. Alexander Duff und seine Zeit. 1830—1857 186
a) Alexander Duff und sein Werk 186
b) Der Kampf gegen die Begünstigung des Heidentums. Lord Bentincks Reformen 199
c) Der Eintritt der Deutschen und der Amerikaner in die indische Mission. Die Eröffnung des Pandschab. 1833—1857 . . . 208
3. Vom Söldneraufstand 1857 bis zur Kaiserkrone 218
a) Der Söldneraufstand 218
b) Die Folgen des Aufstandes 224
c) Nach dem Söldneraufstand (1857—1879) 226

Seite

4. Die Zeit von 1880—1900 237
a) Der indische Missionsbetrieb in diesem Jahrhundert 237
b) Indien im Zeichen der nationalen Frage 260
5. Deutsche Missionsarbeit in Indien 283
6. Der Eintritt der Leipziger Mission im Tamulenlande 289
Die Hermannsburger Mission 301
Die Breklumer Mission 302
Die Goßnersche Mission 305
7. Die katholische Mission im 19. Jahrhundert 339

IV. Kap. Die Probleme der indischen Mission 346
1. Das Problem der volkstümlichen Religionen 348
2. Stellung des vulgären Hinduismus zur Mission 354
3. Die Brahmanen 358
4. Die Kaste 361
5. Der indische Pantheismus 369

V. Kap. Der Missionsbetrieb 381
1. Der anglikanische Episkopat 381
2. Die Heidenpredigt 391
3. Die literarischen Arbeiten 395
a) Bibelübersetzung 398
b) Die übrige Literatur 405
4. Das Missionsschulwesen 499
a) Die Universitäten 433
b) Das Volksschulwesen 440
5. Weitere Missionsarbeit an den Kreisen der Gebildeten und der Schulen 443
6. Die Arbeit an dem weiblichen Geschlecht 449
I. Die Anfänge der Schwestern-Arbeit (bis 1854) 454
II. Der Umschwung (1854—1880) 458
III. Die Blüte der Schwestern-Arbeit (seit 1880) 462
7. Ärztliche Missionen 468
8. Die Arbeit der evangelischen Mission an den Aussätzigen . . . 478

VI. Kap. Der Missionserfolg. Die indische Christenheit 490
1. Zahlenmäßiger Erfolg 490
2. Zusammensetzung der protestantischen Missionsgemeinden 493
3. Der eingeborne Lehrstand 505
4. Der Aufbau der indischen Kirche 512

VII. Kap. Der Kampf der Geister 523
1. Der Brahma Samadsch 524
2. Irrlichter 531
3. Versuche zur Verteidigung und Wiederbelebung des Hinduismus . 540
4. Parallele Bewegungen im indischen Islam 547

Anmerkungen 553
Personen- und Ortsnamen 558
Sachregister 565

Indische Missionsgeschichte

Einleitung.

1. Das Land.

Wenn wir auf den folgenden Blättern von Indien reden, so meinen wir damit das englisch-indische Kaiserreich mit Einschluß der mehr oder weniger abhängigen Vasallenstaaten und den unbedeutenden Besitzungen anderer europäischer Mächte, aber in der Regel ohne Barma und Ceylon, von denen ersteres erheblich abweichende ethnographische Verhältnisse, letzteres eine eigenartige geschichtliche Entwicklung hat. Diese beiden Länder erfordern deshalb eine gesonderte Betrachtung.

Dies Indien im engeren Sinne ist eine auf allen Seiten durch klare Grenzen abgeschlossene Ländermasse, im Norden vom Himalaja, im Nordwesten von der Suliman-Kette, im Osten und Westen von dem Meerbusen von Bengalen und dem Arabischen Meere eingerahmt. Diese Grenzen bilden zugleich die natürlichen Schutzwehren Indiens. Das gewaltige Himalaja-Gebirge, die „Wohnung des Schnees", im Norden ist eine Länder- und Völkerscheide von geradezu einzigartiger Bedeutung. Den niedrigen Höhenzügen der Suliman-Kette im Nordwesten sind die trostlosen Sand- und Felsenwüsten Beludschistans vorgelagert und erschweren dem beuteluſtigen Eroberer den Durchzug. Die weite Lücke zwischen der Hauptkette des Himalaja im Osten und dem Bengalischen Meerbusen ist ausgefüllt von zahlreichen nord-südlich streichenden Höhenzügen, welche mit dichten, wegloſen Urwäldern bedeckt sind. Die Ostküste Südindiens bietet

---

Anmerkung. Die wissenschaftlichen Anmerkungen sind mit fortlaufenden Ziffern bezeichnet und befinden sich am Schluß des Bandes. Literatur: Sir Wm. Hunter, The Indian Empire 3. Aufl. London 1892. — Grant, A. History of India. 2 Bde. London 1876. — Caird, India, the land and the people. London 1883. — Adams, India. London 1887. — James Bryce, The ancient Roman empire and the British empire in India. London 1914. — Census of India. 1901. 1911. 1921 (vielbändige Berichte).

von Balasor im Norden bis zum Kap Komorin keine gute Landungsstätte, sondern nur flache Sandbänke und eine erbarmungslose Brandung, die jede Annäherung gefahrvoll macht. Und wenn auch die Westküste bessere Häfen hat und durch ihre eigenartig verzweigten Lagunen, die sog. Backwater, zum Schiffsverkehr geradezu einladet, so erhebt sich in der ganzen Länge von Norden nach Süden wenige Meilen hinter der Küste die steile, schwer zugängliche Kette der Westghats und erschwert das Eindringen in den Dekhan. Nur zwei Achillesferſen hat das sonst durch seine natürlichen Schutzwälle so wunderbar verwahrte Land, eine minder gefährliche im Nordosten, da, wo sich der gewaltige Brahmaputra durch die Bergwildnisse des östlichen Himalaja gewaltsam einen Weg bahnt und sich in dem feuchtheißen Alluvial-Tale Ober-Assams ein Tor nach dem innern Hochasien gebaut hat; und eine bedenklichere im Nordwesten zwischen dem Himalaja und der Suliman-Kette, da, wo der Indus und der Kabul sich breite Wege durch die regellos durcheinander geworfenen Bergmassen gesucht haben und im Norden die fruchtbaren Oasen des Amu und Syr, von Khorassan und Ost-Turkestan auch den größten Heeresmassen einen bequemen Zugang zu den Toren Indiens gewähren. Hier ist das Völkertor Indiens, durch welches seit der grauen Vorzeit Scharen von Eroberern den Weg zu den Schätzen des heißbegehrten Landes gesucht haben.

Das so umgrenzte Indien haben schon die griechischen Geographen mit einem Rhomboid verglichen, einem aus zwei ungleichen Dreiecken zusammengesetzten Viereck. Beginnen wir im Süden, so haben wir die eigentliche vorderindische Halbinsel vor uns, den Dekhan oder das Südland, eine der ältesten geologischen Formationen Asiens, ein von unregelmäßigen Bergzügen und Waldgebirgen überragtes Hochland, welches im Westen schroff zur Küste abfällt, im Osten sich langsam nach dem Bengalischen Meerbusen abdacht und im Norden sich in das von unabsehbaren Urwäldern bedeckte, von regellosen Bergzügen nach allen Richtungen durchkreuzte Bergland der Vindhya- und Satpura-Gebirge auflöst. Nördlich von diesem südlichen Dreieck dehnt sich unabsehbar die weite, geologisch jüngere Alluvial-Tiefebene aus, welche den breiten Raum zwischen dem Nordfuß des Vindhya-Plateaus und dem Südrande des Himalaja ausfüllt, durchzogen von den gewaltigsten Strömen Indiens, dem Indus, Ganges und Brahmaputra, den Lebensadern und Segensspendern des heißen Landes. Da der Oberlauf des Brahmaputra in den Bergwüsten Hochasiens liegt

und der Indus in seinem Oberlaufe sich mühsam durch die tief eingeschnittenen Täler des Himalaja zwängt, im Unterlaufe sich in den Sandsteppen der öden Landschaft Sindh verliert, so kommen von diesen beiden mächtigen Strömen nur teilweise, beim Brahmaputra in seinem Unter-, beim Indus in seinem Mittellaufe, dem von ihm und seinen fünf großen Nebenflüssen bewässerten Fünfstromlande (Pandsch-ab = Fünf Wasser), die Segenswirkungen zur Geltung. Der Ganges dagegen tritt schon frühe in die hindostanische Tiefebene ein und durchzieht sie mit seinen zahlreichen und überaus wasserreichen Nebenflüssen von Hardwar am Fuße des Himalaja bis zu seinem vielverzweigten Delta in Nieder-Bengalen, einer der gewaltigsten und der segenspendendsten Ströme der Erde, der Baumeister der fruchtbarsten Landschaften Indiens, der Träger seines Handels und seiner Kultur. Nicht ohne Grund haben ihn die dankbaren Anwohner zu dem „heiligen Strome" Indiens gemacht und in vielen Liedern als Quell des Segens und Mutter des Lebens gepriesen. Nördlich von der hindostanischen Tiefebene erstreckt sich Indien bald tiefer, bald weniger tief in die Bergwildnisse des Himalaja hinein, in Kaschmir, den Landschaften von Klein-Tibet, Kumaon, Gharwal, Sikkim und andern Landschaften mitten in diese herrlichen Alpenländer sich hineinbauend. Man muß diese Bergländer im Himalaja nicht nur als den Nordrand, sondern als einen besondern, dritten Teil Vorderindiens ansehen.

Indien wird durch den Wendekreis des Krebses annähernd in zwei gleiche Teile geteilt, von denen der südliche in den Tropen, der nördliche in dem subtropischen Gürtel liegt. Die nördlichsten Berglandschaften im Himalaja, Dardistan und Tschitral reichen eben noch bis an den Breitengrad von Kreta und Malta. Bei dieser südlichen Lage wird das Klima Indiens hauptsächlich durch die Monsune, die mit großer Regelmäßigkeit wehenden „Handelswinde" beherrscht. Wenn von Ende März ab die Sonne nördlich vom Äquator sich dem Wendekreis des Krebses nähert, bestrahlt sie die gewaltige Ländermasse Indiens mit einer so intensiven Glut, daß das Festland stärker erhitzt wird als das umgebende Meer. Durch diese übermäßige Erwärmung der Luft erfolgt ein Abströmen derselben nach oben, und über Indien entsteht ein barometrisches Minimum. Nun strömen von den Eiswüsten des Südpols über die endlosen Gewässer des Indischen Ozeans kühle Winde in nordwestlicher Richtung (entsprechend der Drehung der Erde) nach dem Äquator zu, die (nach

demselben Gesetz) jenseits des Äquators in nördlicher Richtung abgelenkt werden. Dieser gewaltige, unendliche Massen von Feuchtigkeit mit sich tragende Luftstrom wird durch die über Indien entstandene barometrische Depression unwiderstehlich angezogen und in nordöstlicher Richtung abgelenkt. Er ergießt sich von Mitte Juni an als Südwest-Monsun über die ausgedörrten, überhitzten Länder Indiens, an seinen Bergen seine Feuchtigkeit in Gestalt sintflutartiger Regen niederschlagend. Inzwischen hat die Sonne am Wendekreis des Krebses kehrt gemacht und hat den Rückzug über den Äquator in der Richtung auf den Wendekreis des Steinbocks angetreten. Damit hat sich ihr Bestrahlungs-Gebiet verschoben, und ihre größte Hitze entwickelt sich nunmehr weit südlich von Indien über dem Indischen Ozean. Das hat zur Folge, daß in den Luftströmungen ein Umschwung eintritt. Der Südwest-Monsun, der Indiens Westküste getroffen und das Land bis zum Himalaja hinauf bewässert hatte, flaut ab; der parallele Luft- und Regenstrom, welcher Hinter-Indiens Küste befruchtet hatte, kehrt sich in dem Bengalischen Meerbusen rückläufig um, den Weg nach dem neuen barometrischen Minimum im Süden des Indischen Ozeans suchend, und streift auf diesem Laufe als Nordost-Monsun von Oktober bis Dezember das südöstliche Indien, besonders die Madras-Präsidentschaft, diesem heißen, trockenen Lande so noch auf Umwegen einen Teil seines Regens und Segens abliefernd. Wenn so die allgemeine Luftströmung von Norden sich nach Süden richtet, strömen von Norden und Nordwesten her, aus Südosteuropa und dem nordwestlichen Asien trockene, kalte Winde nach Indien hinein und bewirken eine allgemeine Abkühlung und Abtrocknung der Ländermasse. Dieser einfache, mit großer Regelmäßigkeit sich jahraus, jahrein wiederholende meteorologische Prozeß gibt Indien in der Hauptsache eine heiße und eine kühle Jahreszeit, die erstere, wenn die Sonne nördlich vom Äquator, die andere, wenn sie südlich vom Äquator steht; sagen wir es also in den allgemeinsten Umrissen, einen Sommer von April bis Oktober und eine kühle Zeit in unserm Winter. Dieser zumal in Südindien weniger bemerkbare Unterschied der beiden Hauptjahreszeiten wird aber wesentlich modifiziert durch das Auftreten der Monsune. Der Südwest-Monsun bringt den von ihm getroffenen Landschaften, dem weitaus größten Teile Indiens, eine Regenzeit von Juni bis September; der Nordost-Monsun dem Südosten Indiens, der Madras-Präsidentschaft, eine Regenzeit von Mitte Oktober bis Januar. Die Jahreszeiten sind

also in den verschiedenen Landschaften Indiens ziemlich verschieden; man rechnet meist eine Regenzeit, eine kühle und eine heiße Zeit.

Wie alle tropischen und subtropischen Länder ist auch Indien für seine Fruchtbarkeit in erster Linie auf den Regen angewiesen. Soweit das Land regelmäßig und rechtzeitig von den Monsun-Regen bewässert wird, prangt es in üppigster Fruchtbarkeit und ist imstande, eine zahlreiche Bevölkerung zu ernähren. Wo die Monsun-Regen spärlich und selten auftreten, wandelt sich das Land zur Wüste. Wenn sie unerwartet ausbleiben, droht Dürre und Hungersnot. Nun ist der Hauptmonsun, wie wir sahen, der südwestliche. Er trifft Indiens Südwestküste, und da sich unmittelbar hinter ihr die hohe Mauer der Westghats erhebt, werden die tiefhängenden Regenwolken genötigt, die erste Fülle ihres Segens auf den schmalen Küstenstreifen, auf die lang und schmal sich hinstreckenden Küstenlandschaften Travankor und Kotschin, Malabar, Süd-Kanara und Konkan herabzuschütten. Diese prangen deshalb in unerschöpflicher Fruchtbarkeit und ernähren eine überaus dichte Bevölkerung. Bei einer jährlichen Regenmenge von 2550 mm kommen zwischen 150 und 200 Menschen auf den Quadratkilometer.*) Wenn die Regenwolken des Südwest-Monsuns den Grenzwall des Westghats überschritten haben, stellt sich ihnen auf der weiten, sanftgewellten Hochebene des Dekhan kein wesentliches Hindernis in den Weg, sie werden nicht genötigt, hier viel von ihrer Feuchtigkeit abzugeben. Die Folge davon ist, daß die jährliche Regenmenge auf 750 mm sinkt und dementsprechend das sonst fruchtbare Land nur eine Bevölkerung von 50—100 E. pro qkm zu ernähren vermag. Ein entscheidendes und unüberwindliches Hindernis stellt sich dem Monsun erst wieder in den himmelanstrebenden Bergketten des Himalaja entgegen. An ihnen trieft alles, was noch von Feuchtigkeit vorhanden ist, als Regen auf die zu den Füßen liegenden, weiten Ebenen oder als Schnee auf die weiten Abhänge des Berglandes hernieder. Da nun teils dieser Schnee das ganze Jahr hindurch langsam tauend der Ebene stets neue Fruchtbarkeit abzugeben imstande ist, und auch die an den

*) Für diese Angaben der Regenmenge und der Bevölkerungsdichtigkeit halte man sich zum Vergleich gegenwärtig, daß dieRegenmenge in den süddeutschen Landschaften 6—700 mm, in der norddeutschen Tiefebene 5—600 mm beträgt. Die Bevölkerungsdichtigkeit betrug in Deutschland 1801 nur 44 E. pro qkm, sie war bis 1871 auf 76 E. pro qkm angewachsen und wird nach der neusten Volkszählung auf 124 E. pro qkm. berechnet.

Gebirgen Hinterindiens hinstreichenden Regenwolken des Südwest-Monsuns ihre Feuchtigkeit in Bengalen und den angrenzenden Landschaften ablagern, so haben wir hier wieder Landschaften mit großer Regenmenge und dementsprechend großer Bevölkerungsdichtigkeit. Da der Südwest-Monsun den Himalaja auf der Höhe der Vereinigten Provinzen*) und östlich davon bis Assam trifft, so ist die größte Regenfülle in den östlichen Landschaften und vermindert sich allmählich nach Westen und Nordwesten zu. Assam hat eine jährliche Regenmenge von 2300 mm, Nieder-Bengalen von über 2000 mm; letzteres nährt eine Bevölkerung von 276 E. pro qkm, in einzelnen Landschaften wie Nord-Bihar sogar 318 E. pro qkm. In den Vereinigten Provinzen beträgt die Regenmenge noch 1200 mm, die Bevölkerungsdichte 245 E. pro qkm. Im westlichen Radschputana sinkt die Regenmenge schon auf 275 mm, im englischen Beludschistan auf 200 mm, und darunter; diese Landschaften nähren deshalb auch nur zwischen 1—40 E. pro qkm. In Bengalen und den Vereinigten Provinzen, einem Flächenraume von ca. 576000 qkm, etwas größer als das alte Deutsche Reich (540657 qkm) ist die Bevölkerung $2\frac{1}{2}$ mal so dicht als in unserm Vaterlande (127 Mill. gegen $56\frac{1}{3}$ Mill. E.). Auch die teilweise unfruchtbare Madras-Präsidentschaft, die gut halb so groß ist als das Deutsche Reich (282000 qkm), ist im Durchschnitt (mit $42\frac{1}{2}$ Mill. E.) noch ein halbmal so dicht bevölkert als unser Vaterland. Allerdings gehören dazu so abnorm dicht bevölkerte Landstriche wie ein Taluq (Kreis) in Kotschin mit 960 E. pro qkm (wogegen z. B. selbst die Industrie-Bezirke Sachsens nur 280 E. pro qkm aufzuweisen haben). Wenn trotzdem das ganze Kaiserreich Indien bei 3533194 qkm ($6\frac{1}{2}$ mal so groß als das Deutsche Reich) nur 318942480 E. zählt, also 90 E. auf den qkm, so drücken die Gesamtzahl und den Durchschnitt die sehr großen, schwach bevölkerten Außenländer wie Beludschistan, Tschitral, Kaschmir und Barma herunter.**)

Eigentümlich an dieser zahllos wimmelnden Bevölkerung ist, daß sie im ganzen geringe Neigung für das städtische Leben zu

*) Seit 1901 heißen die früher „Nordwestprovinzen" genannten Gebiete die „Vereinigten Provinzen von Agra und Audh"; sie werden deshalb von uns mit diesem Namen bezeichnet.

**) Nach der Volkszählung von 1901 kamen $83\frac{1}{2}$ Personen auf den qkm. Wenn es heute 90 sind, so hat sich also die Bevölkerungsdichte in zwei Jahrzehnten um $6\frac{1}{2}$ Personen pro qkm vermehrt.

haben scheint.*) Während in England ein Drittel, in Deutschland ein Sechstel der Gesamtbevölkerung in sehr wenigen Großstädten (über 100000 E.) zusammengehäuft ist, hat Indien nur 29 solche Großstädte mit einer Gesamteinwohnerschaft von $6\,^2/_3$ Mill. also mit kaum $^1/_{50}$ der Bevölkerung aufzuweisen. Nur ein Zehntel der Bevölkerung wohnt in Städten oder Ortschaften von über 5000 Einwohnern; $^9/_{10}$ ziehen es vor, in zahllosen Dörfern sich weithin über das Land zu zerstreuen. Indien ist das Land der Dörfer. Das hängt damit zusammen, daß weitaus der größte Teil der Einwohner zu seinem Unterhalt auf den Ackerbau und damit eng zusammenhängende Beschäftigungen angewiesen ist; 52 Prozent der Bevölkerung sind große oder kleine Landbesitzer und Pächter, weitere 12 Prozent Tagelöhner und Ackerknechte.

2. Die Völker.**)

In Indien mit Einschluß von Barma und Ceylon leben 323 Mill. E., nämlich im eigentlichen Indien 304 Mill., in Barma 13 Mill., in Ceylon 4 Mill., in Britisch-Beludschistan $^4/_5$ Mill. Einwohner. Sie gehören den verschiedensten Völkern und Sprachen an. Schon wenn wir uns in der allgemeinsten Weise über sie orientieren wollen, stoßen wir auf ungelöste Probleme und verschieden beantwortete Fragen. Letztere sind um so mehr geeignet, uns zu verwirren, als durch die neueren Forschungen viele bisher allgemein angenommene Auffassungen teils erschüttert, teils beseitigt sind. Der ganze Süden Indiens wird von einer langköpfigen, breitnasigen, mittelgroßen, dunkelfarbigen Völkermasse eingenommen, die man sich nach dem freilich nicht einwandfreien Vorgange der Sanskrit-Literatur gewöhnt hat, kurzweg die Drawida zu nennen. Es gehören dieser Gruppe, dieselbe als eine Sprachgruppe gerechnet, 14 Völker oder Stämme an mit insgesamt $62\,^3/_4$ Mill. Seelen, und zwar

Tamulen	18	Mill.
Malajalem	$6\,^3/_4$	„

*) Baden Powell, The origin and growth of village communities in India New York 1899.

**) J. Mathai, Village Government in India. London 1915. — H. Bagbie, A study of the peoples of India, with particular reference to the collision of Christianity and Hinduism. New York 1911. — W. W. Hunter, a brief history of the Indian peoples. — Cust, The modern languages of India. London 1878; ders. Linguistic and mixed essays. London 1887. Bd. II.

Telugu $23^1/_2$ Mill.
Kanareſen $10^1/_2$ „
Uraon, welche Kurukh ſprechen, 800000.

Dazu kleinere Sprachen und Dialekte, wie Kandh ($^1/_2$ Mill.), Tulu (535000), Kodagu (Kurg 43000), Malto (der Pahari in den Radſchmahal-Bergen 64000), Brahui (in Beludſchiſtan 174000), Toda, Kota und Malhar. Die Sprachen dieſer Völker ſind meiſt untereinander nahe verwandt, zum Teil ſo nahe wie die verſchiedenen romaniſchen Sprachen im ſüdweſtlichen Europa. Sie ſind vielſilbige (polyſyllabiſche), agglutinierende Sprachen; jedoch zeigen die Suffixe Neigung, aus Gründen des Wohlklangs ſich zu verändern, hier Konſonanten abzuwerfen, dort Vokale umzulauten, alſo bereits Anklänge an die Flexion. Aber obgleich die Suffixe bisweilen ihre Originalform verlieren, ſind ſie noch trennbar vom Stammwort, welches ſeinerſeits unveränderlich iſt. Nur bei belebten Weſen, und auch da nur in beſchränktem Umfange, macht man den Unterſchied von männlichem und weiblichem Geſchlecht; alles nicht Lebendige iſt ſächlich. Eine Eigentümlichkeit iſt ein doppelter Plural in der erſten Perſon, je nachdem die angeredete Perſon ein- oder ausgeſchloſſen wird. Das Paſſivum iſt in der klaſſiſchen Sprache ſelten, im Vulgären, zumal in Malajalem ſehr häufig. Außerdem iſt außer dem beſtätigenden ein verneinendes genus verbi vorhanden.

Schon als Sprachgruppe angeſehen, geben die Drawida ſchwere Rätſel auf. Was hat es z. B. für eine Bewandtnis mit den Brahui in Beludſchiſtan? Sie ſprechen offenbar eine drawidiſche Sprache, aber ſie ſind ſo weit von den andern Sprachen derſelben Familie getrennt, daß man ſich vergebens nach einem Bindegliede umſieht. Man hat es deuten wollen, als ſeien die Brahui ein Beweis dafür, daß die Drawida in alten Zeiten von Nordweſten her in Indien eingewandert ſeien; die Brahui ſeien halbwegs ſitzen geblieben. Allein die anthropologiſchen Beobachtungen ſprechen entſchieden gegen eine ſolche Vermutung: die Brahui ſind Breitköpfe (Index 80—85), die Drawida Langköpfe (Index 71—76); die Brahui ſind Schmalnaſen (Index 67—80) mit ganz auffallend langen Naſen, die Drawida ſind charakteriſtiſche Breitnaſen (Index 74—95); die Brahui ſind im allgemeinen groß (168 cm), die Drawiden unter mittel (157—165 cm.). Und die Brahui unterſcheiden ſich in ihrer Körperbeſchaffenheit durchaus nicht von dem ſie umgebenden turkoiraniſchen Typus; wie ſie zu

ihrer drawidischen Sprache gekommen sind, weiß kein Mensch. Drawida sind sie wahrscheinlich nicht.

Noch merkwürdiger ist es, daß neben den Drawida im Norden und Nordosten des Dekhan-Plateaus, besonders in dem regellosen Hügel- und Urwaldgebiet, welches seinen Norden einnimmt, eine zweite Sprachfamilie wohnt, welche mit den drawidischen Sprachen ebenso auffällige Ähnlichkeiten wie überraschende Abweichungen hat. Man hat sie nach einem ihrer Hauptvertreter die Munda-Sprachen genannt; seit 1866 kam daneben der irreführende Ausdruck Kolarier, noch später der willkürliche Kherwarier auf. Wir haben uns mit den Eigentümlichkeiten und der Verbreitung dieser Sprachgruppe näher zu beschäftigen, wo wir von der Mission unter ihnen zu handeln haben. Hier beschäftigt uns die Frage: in welchem Verhältnis stehen diese Munda-Völker zu den Drawida? In ihrer Körperbeschaffenheit ist irgend ein anthropometrisch feststellbarer Unterschied nicht nachweisbar; nach anthropologischen Grundsätzen sind sie mit den Drawida eine Völkergruppe; ja die Munda-Völker werden anthropologisch geradezu als die charakteristische Ausprägung des Drawida-Typus angesehen. Dabei sind sie doch in Körperbau und Physiognomie so verschieden, daß ein erfahrener Missionar auf den ersten Blick einen Munda von einem Uraon unterscheidet; in Sitte und Wesen ist ein tiefgehender Unterschied; Sagen weisen auf einen verschiedenen Ursprung, und die Sprachen sind immerhin selbst in ihren Lauten so verschieden, daß der Munda mehrere Uraon-Laute nie aussprechen lernt. Ob ein Zusammenhang zwischen den Munda- und den Drawida-Sprachen nachzuweisen ist, ist noch eine ungelöste Frage; es scheint viel dafür, noch mehr dagegen zu sprechen. Jedenfalls wohnen die Munda- und die Drawida-Völker in einer so merkwürdigen Weise neben- und durcheinander, daß man versucht ist, kühne Hypothesen über die Wanderungen beider Völkergruppen auszuspinnen.

In welchem Verhältnis stehen nun beide, Munda und Drawida, zu den übrigen großen Völker- und Sprachfamilien der Welt? Man hat lange die Drawida der turko-finnischen oder turanischen Völker-, resp. Sprachfamilie zuteilen wollen, hauptsächlich weil sie beide kunstvolle agglutinierende Sprachen reden; das Santali soll an wunderbarer Klarheit und Durchsichtigkeit, an logischer Konsequenz und Biegsamkeit dem Türkischen, diesem Entzücken des Linguisten, nahe stehen. Man hat denn auch Völkerwanderungen der Munda und

Drawida aus Zentral-Asien nach Indien konstruiert. Aber anthropologisch fehlt dazu jede Grundlage. Das innere Hochasien ist, soweit wissenschaftlich die Erinnerung zurückreicht, stets von Breitköpfen bewohnt gewesen, von denen die Mehrzahl noch dazu Plattaugen, also anscheinend schräge Augen, haben; und die Schmalnasen wiegen bei ihnen durchaus vor. Das alles paßt auf die Drawida und Munda nicht, auch abgesehen davon, daß so die charakteristisch sehr dunkle Hautfarbe dieser Völker nicht zu erklären wäre. Und auch die Beziehungen und Verwandtschaften, welche man mit den mongolischen Einwanderern Hinterindiens, mit den Papua Australiens oder mit den Alifuren der Philippinen hat auffinden wollen, geben wenigstens heute noch keine deutlichen Fingerzeige. Man muß sich vorläufig dabei beruhigen, daß die Munda und Drawida die Ureinwohner Indiens sind, von deren Einwanderung durchaus keine deutlichen Spuren nachweisbar sind; nur das ist nach den gegenwärtigen Wohnsitzen beider Völker wahrscheinlich, daß die Munda von den nach Norden und Nordosten vordringenden Drawida beiseite geschoben worden sind.

Neben den Drawida und Munda finden wir nun in Indien eine weit verbreitete, im Norden und Westen vorherrschende Gruppe von Sprachen, welche alle auf das Sanskrit zurückgehen und mit diesem und durch dieses eine auffällige Verwandtschaft mit den europäischen Sprachen haben. Man hat sich über einen gemeinsamen, umfassenden Namen dieser Sprachenfamilie nicht einigen können; immerhin am verbreitetsten mag die Bezeichnung „indogermanische Sprachen" sein. Von drei charakteristisch verschiedenen Zweigen dieser Sprachenfamilie wohnen Vertreter in Indien, von dem iranisch-persischen Zweige, von dem nicht-sanskritischen Zweige, und vor allem jene große und geschlossene Familie der Tochtersprachen des Sanskrit, die wir der Einfachheit wegen die indo-arischen Sprachen nennen. Sie werden von 219 $^3/_4$ Mill., also von $^3/_4$ aller Einwohner des indischen Kaiserreiches gesprochen und verdienen deswegen eine etwas eingehendere Behandlung. Man teilt sie neuerdings in drei Gruppen:

I. Äußere Gruppe. Im Nordwesten: Kaschmiri, Lohistani, Lahnda, Sindhi,
im Süden: Marathi (mit 19900000),
im Osten: Orija (10 Mill.), Bihari (399000), Bengali (48 $^1/_3$), Assamesisch (1 $^1/_2$).

II. Mittlere Gruppe. Ost-Hindi (82 Mill.).

III. Innere Gruppe. Im Westen: West-Hindi (54 $^{2}/_{3}$ Mill.), Radschasthani (14), Gudscharati (10 $^{1}/_{2}$), Pandschabi 16),
im Norden: West-, Zentral- und Ost-Pahari mit zusammen 1 $^{3}/_{4}$ Mill.

Wenn wir fragen, wie diese indoarischen Sprachen nach Indien gelangt seien, so stoßen wir auf das interessante, früher mit soviel Geist und Vorliebe erörterte Problem der Wanderungen der indogermanischen Völker. Wo lagen die Ursitze dieser Völker, in deren Händen seit Jahrhunderten die Herrschaft der Welt liegt? Erst suchte man sie in Inner-Hochasien, dann in Skandinavien oder den russischen Ostseeprovinzen, dann in Südrußland und der Steppe zwischen Asien und Europa, — oder selbst in Pandschab! Lassen wir das auf sich beruhen! Für uns genügt die wissenschaftlich kaum bestrittene Tatsache, daß die Völker, die man sich gewöhnt hat, Arier zu nennen (die Deutung dieses Namens ist zweifelhaft; die Einwanderer haben ihn sich selbst als Volksnamen nicht beigelegt; er stammt als zusammenfassender Volksname von den modernen Orientalisten), von Nordwesten her in den Pandschab eingedrungen sind. Wann und in welcher Weise die Einwanderung vor sich gegangen ist, darüber wissen wir fast gar nichts, und auf die zahllosen diesbezüglichen Hypothesen der Orientalisten können wir hier nicht eingehen. Nun beherrschte während der ersten zwei Drittel des vorigen Jahrhunderts die vergleichende Sprachwissenschaft, diese geniale Entdeckung des 19. Jahrhunderts, die wissenschaftliche Welt so sehr, daß man die durch sie erlangten wirklichen oder vermeintlichen Aufschlüsse ohne weiteres zur Grundlage auch der historischen und ethnographischen Konstruktion machte. Von der Tatsache ausgehend, daß die indoarischen Sprachen in Nordindien unbestritten, im mittleren Indien vorwiegend und noch weit hinunter an der Ost- und Westküste gesprochen werden, redete man von einer großen arischen Eroberung Indiens, nahm die indoarische Sprachen redenden Völker ohne weiteres als Arier in Anspruch und unterschied mithin ein arisches Nordindien und ein drawidisches Südindien. Allein diese Anschauung ist in neuerer Zeit gründlich erschüttert, ohne daß es bisher möglich gewesen wäre, sie durch eine andere, ebenso einfache Theorie zu ersetzen. Zwei große Gruppen von Tatsachen stehen nebeneinander, die noch nicht genügend miteinander in Verbindung gesetzt und ausgeglichen sind; die sprachlichen und die

anthropometrischen.*) Beginnen wir mit den ersteren, so haben die neueren Forschungen ergeben, daß die indoarischen Sprachen in zwei große Gruppen zerfallen, von denen die „innere Gruppe" die westliche Hälfte der Vereinigten Provinzen, die östliche den Pandschab, Radschputana, Gudscherat und die zentral-indischen Staaten umfaßt. Die wissenschaftliche Welt ist ziemlich einig darin, daß dies Sprachgebiet das Madhya-descha, das berühmte alte Mittelland, den Stammsitz der arischen Kultur, allerdings mit einer sehr weiten Peripherie, umfasse. Um diese innere Sprachgruppe legt sich nun in höchst merkwürdiger Weise im Westen (Kaschmiri, Lahnda und Sindhi), im Süden (Marathi) und im Osten (Bihari, Bengali, Urija und Assamesisch) eine große Gruppe nahe verwandter, und doch erheblich anders gearteter Sprachen herum. Die Unterschiede der „innern" und der „äußeren" Sprachgruppe zeigen sich besonders in der Deklination und in der Konjugation. In der Deklination stehen die „innern" Sprachen auf dem Durchgangsstadium, daß die ursprünglichen Flexionsendungen fast ganz verschwunden sind und durch Hilfswörter ersetzt werden, welche noch nicht Teile des Stammwortes geworden sind, wie die Suffixe ka, ko, se usw. Die „äußeren" Sprachen sind in der sprachlichen Entwicklung schon einen Schritt weiter gegangen, haben sich diese Suffixe einverleibt und dadurch neue Deklinationen mit Flexionsendungen gebildet. In der Konjugation haben sich überall von dem reichen Gefüge des altindischen Verbs nur zwei Zeiten (Präsens und Futur) und drei Partizipien (praes. act., perf. pass. und fut. pass.) erhalten; alle andern Formen müssen durch Umschreibungen und Hilfswörter gebildet werden (wie im Deutschen und Englischen). Nun begnügen sich die „inneren" Sprachen damit, die bloßen Partizipien ohne jede Bezeichnung der Person und jeden Wechsel der Form zu benutzen. mara heißt „ich, du, er, sie schlug, wir, ihr, sie schlugen". Dagegen die „äußeren" Sprachen hängen enklitische Pronomina an die Partizipien an, um den Täter der

*) Nur beiläufig weisen wir noch auf eine dritte Tatsache hin. Man redet von der indoarischen Bildungswelt und dem Umschwung aus der Barbarei zu einer relativ hohen Zivilisation, den die arische Einwanderung in Indien gebracht habe. Nun liegt aber die überraschende Tatsache vor, daß im Nordwesten Indiens, gerade in den Gebieten, wo die Arier relativ am reinsten wohnen sollen, der Bildungsgrad im allgemeinen am niedrigsten, die Zahl der Analphabeten am höchsten ist. Diese „arischen Provinzen" werden an Bildung und geistiger Regsamkeit weit in Schatten gestellt durch die mongoloiden Bengalen und die drawidischen Tamulen!

Handlung zu bezeichnen (wie im Lateinischen und Griechischen). Die Folge ist, daß die Grammatiken der „innern" Sprachen auf wenigen Blättern aufgezeichnet werden können (wie die des Englischen), während man bei den „äußeren" mehr oder weniger komplizierte Deklinationen und Konjugationen lernen muß.

Wie geht es nun aber zu, daß die „inneren" Sprachen von den „äußeren" fast wie von einem Kranze umgeben werden? Man glaubt das so deuten zu sollen, daß man zwei Hauptperioden der „arischen" Einwanderung unterscheidet und annimmt, nachdem die erste Periode bereits längere Zeit zum Abschluß gekommen, sei durch sie hindurch und mitten in sie hinein ein zweiter arischer Vorstoß erfolgt, habe sich im „Mittellande" festgesetzt und habe von da aus mit der natürlichen Expansionskraft der überlegenen Kultur die Schichten der ersten Einwanderung nach allen Seiten zurückgedrängt. Das ist die geistvolle Hypothese Dr. Hörnles, der sich auch die linguistischen und anthropologischen Autoritäten der Zensus-Berichte von 1901, Dr. Grierson und Dr. Risley, angeschlossen haben.

In eine andere Sphäre treten wir, wenn wir die anthropologischen Tatsachen ins Auge fassen. Diese fordern um so mehr Beachtung, als eine große wissenschaftliche Kommission umfassende Untersuchungen und Messungen[1]) in allen Teilen Indiens vorgenommen hat. Danach teilen wir die indischen Völker in fünf Gruppen:

Im Pandschab, Radschputana und Kaschmir wohnen im wesentlichen überraschend gleichartige Stämme mit Langköpfen, Schmalnasen, hohem Wuchs, sehr heller Hautfarbe, schwarzen Augen und reichem Haar, kurz etwa so, wie man sich die „arischen" Einwanderer in Indien denkt; man nennt sie den „indo-arischen" Typus. Es kann anthropologisch kaum zweifelhaft sein, daß sie eine Völkergruppe bilden, trotzdem sie zur Hälfte „innere", zur andern Hälfte „äußere" Sprachen reden. Hinfällig sind ebenso aus anthropologischen wie aus linguistischen Gründen die oft mit großer Zuversichtlichkeit ausgesprochenen Hypothesen, daß die Radschputen oder die Dschats des Pandschab skythischen Ursprungs seien.

Östlich davon, hauptsächlich im Ganges-Tieflande bis Bihar wohnen dichte Volksmassen, in denen offenbar eine Vermischung zweier Typen vorliegt; sie haben auch Langköpfe, aber die Nasen schwanken von mittel zu breit; ihre Statur ist meist unter mittel, ihre Hautfarbe von lichtbraun bis schwarz. Und zwar ist das eigen-

tümliche, daß die Nasen schmaler, die Statur höher, die Hautfarbe heller ist bei den oberen Klassen und Kasten, daß die Nasen breiter, die Statur kleiner und die Hautfarbe dunkler wird, je tiefer man auf der sozialen Skala hinuntersteigt. Man hat geradezu nach der Nasenweite eine soziale Rangordnung aufgestellt: an der Spitze stehen die Buinhars, die Aristokraten von Hindostan und Bihar (mit einem Nasenindex von 73,0), nach ihnen kommen die Bihar-Brahmanen (73,2), ganz unten die Hindostani-Tschamar (mit einem Nasenindex von 86) und die tiefstehenden Musahar von Bihar (88,7). Man nennt diesen Typus den „arisch-drawidischen" oder hindostanischen. Wie charakteristisch verschieden er von dem indo-arischen des Pandschab ist, zeigt z. B. die Tatsache, daß die Hindostani-Brahmanen mit einem fast gleichen Kopfindex wie die verachteten Tschuhras des Pandschab einen viel höheren Prozentsatz von Breitnasen haben, der auf eine Beimischung drawidischen Blutes hinweist.

Wenden wir uns noch weiter nach Osten, nach Bengalen und Orissa, so treffen wir dort Breitköpfe, die Nasen von mittel bis breit, die Statur mittel bis klein, die Hautfarbe dunkel. Es ist einer der bestimmtest ausgeprägten Typen Indiens, den man überall leicht wiedererkennt, wohin auch ihre hervorragende Begabung für den Verwaltungsdienst die Bengalen verschlagen mag. Man nennt ihn den „mongolisch-drawidischen" oder bengalischen Typus. Der charakteristische Unterschied sind die breiten Köpfe. Während die Brahmanen von Hindostan einen Index von 73—74 haben, die Radschputen 72,4, haben die Brahmanen von Bengalen einen Kopfindex von 79 und mehr. Es vollzieht sich von Westen nach Osten in Bengalen ein allmählich deutlicheres Hervortreten mongoloider Züge, besonders in bezug auf die Kopfform, und zwar so sehr, daß die relativ spät hinduisierten Kutsch oder Kotsch in Ost-Bengalen von den einen für einen „drawidischen Volksstamm", von andern für „entschieden mongoloider" Abstammung angesehen werden, je nachdem der eine Beobachter von Westen, der andere von Osten her kommt. Sahen wir schon beim „hindostanischen" Typus, daß die Brahmanen sich nicht merklich von der Masse des Volkes unterscheiden, ja nicht einmal die feinsten Gesichtsformen in ihrem Typus haben, so trifft das in erhöhtem Maße auf die Bengali-Brahmanen zu. Offenbar findet sich in ihren Familien eine Beimischung arischen Blutes, aber diese ist bei ihnen als Kaste nicht stark genug, um sie — etwa als „unvermischte Arier" — vom Durchschnitt der bengalischen Bevölkerung

zu scheiden. Ethnologisch ist trotz der indo-arischen Sprachen der Westen von Bengalen vorwiegend drawidisch, der Osten vorwiegend mongoloid.

Der Süden von Indien, und zwar weit mehr als heute munda-drawidisches Sprachgebiet ist, bis tief nach Hindostan hinein, wird von einer Bevölkerung eingenommen, welche mittlere bis lange Köpfe, breite Nasen, untermittlere bis kleine Statur und dunkle Hautfarbe wieder als einen charakteristischen Typus aussondern; man nennt ihn den drawidischen. In den oberen Gesellschaftsschichten und Kasten verwischen sich allerdings zum Teil die markanten Züge, die Nase wird schmaler, die Hautfarbe heller, der Wuchs schlanker, deutliche Beweise einer wenn auch spärlichen Beimischung indo-arischen Blutes. Aber selbst bei diesen Kasten finden sich so viele spezifisch drawidische Züge, daß es vergebliches Bemühen wäre, sie etwa als Einwanderer von der übrigen Volksmasse zu trennen. Auch hier haben merkwürdigerweise die Brahmanen keineswegs die feinsten, den Indo-ariern des Pandschab ähnlichsten Formen; sie sind mit einer Durchschnittsstatur von nur 163,7 cm (gegen 174,8 cm bei den Radschputen, bis zu 190,5 cm bei den Dschats und selbst noch erheblich über 170 cm bei den tiefstehenden Tschuhras) und einer durchschnittlichen Nasenbreite von 76,7 (gegen immerhin nur 75,2 bei den verachteten Tschuhra des Pandschab und 70,3 bei den Brahmanen Bengalens) im ganzen echte Drawiden. Es zeigt sich auch hier die sonst in Indien beobachtete Erscheinung, daß die Nase breiter, die Statur reduzierter, die Hautfarbe schwärzer wird, je tiefer die Kasten stehen.

Merkwürdigerweise findet sich neben diesen vier Typen längs der Westküste Indiens von Gudscharat bis nach Kurg hinunter noch ein fünfter anthropologischer Typus mit breiten Köpfen, deren Index selbst bei den höchsten Kasten, den Brahmanen, den Kurgs und den mahrattischen Kunbis von 79,7 bis 92 steigt (gegen 71,7 bei den Badaga, 73,6 bei den Pareiar, 73,4 bei den Tscherumern Malayalems vom drawidischen Typus). Würde diese auffällige breite Kopfform die Bewohner der Westküste, besonders des Mahratta-Landes mit den Turko-Iraniern von Beludschistan zusammenbringen, so sind erstere doch wieder entschieden kleiner und haben breitere und dabei kürzere und merklich eingedrückte Nasen. So stark auch, zumal bei den niedern Kasten, die Beimischung drawidischen Blutes sein mag, so liegt doch offenbar ein ebenso von den Indo-Ariern Nordindiens wie

von den Drawiden Südindiens abweichender Typus vor, und man sucht vergeblich in der Geschichte eine Erklärung für diese Erscheinung. Verhältnismäßig noch am einleuchtendsten ist die Hypothese, daß wir hier eine relativ starke skythische Einwanderung und eine daraus hervorgegangene Blutvermischung vor uns haben. Suchte man bisher skythische Einflüsse, die erwiesenermaßen Nord- und Nordwest-Indien in den ersten vier Jahrhunderten unserer Zeitrechnung beherrscht haben, mehr bei den Dschats und den Radschputen des Pandschab und in den indischen Stammlanden des Buddhismus, so klassifiziert man jetzt die Breitköpfe des westlichen Indien, besonders die Mahratten, als „skytho-drawidischen" Typus.

Die neueren anthropologischen Untersuchungen gestalten die herkömmliche Auffassung von der Ethnologie Indiens in den wesentlichsten Punkten um. Die sich mehr und mehr bahnbrechende Anschauung ist die, daß sich relativ rein indo-arische Volksmassen nur im Pandschab und den südlich und nördlich angrenzenden Gebieten finden. Der Grundstock der Bevölkerung im ganzen übrigen Indien ist drawidisch, jedoch so, daß von Norden nach Süden, sich immer mehr verringernd, indo-arisches Blut beigemischt ist, in den höheren Volksschichten stärker als in den untern. Daneben ist im Osten, in Bengalen, eine je weiter nach Osten um so stärkere mongolische, längs der Westküste, besonders im Mahratten-Lande und Kurg, eine ebenso starke skythische (mongoloide) Beimischung zu beobachten. Dabei ist die Überlegenheit des indo-arischen Elements als des Kulturträgers so stark gewesen, daß sie die skythischen Sprachen des Westens ganz absorbiert, die mongolischen des östlichen Bengalen bis in die Walddickichte zurückgedrängt und von den ursprünglichen Drawida-Sprachen die nördlichen beiseite geschoben und von den zentralen und südlicheren große Stücke abgerissen hat. Die Folge ist, daß die sprachgeschichtliche Entwicklung und der heutige Sprachenbestand Indiens ein sehr unzuverlässiger, vielfach irreführender Wegweiser durch die ethnologische Vergangenheit ist. Noch viel zweifelhafter sind überall die Ansprüche der Brahmanen, der Radschputen und der übrigen „zweimal geborenen" Kasten (Dwidscha), welche die heilige Schnur (Dschaneo) tragen, auf mehr oder weniger reine „arische" Abstammung. Früher neigte man der Ansicht zu, wenigstens in ihnen leidlich reine Reste der mit viel Liebe und Phantasie verherrlichten „Arier" zu haben. Neuerdings ist man mehr geneigt, diese Adelsklassen überall dem übrigen Volkstume zuzurechnen und ihre „arischen" Über-

lieferungen und Stammbäume mehr oder weniger in den Bereich der Sage zu verweisen.

Man muß sich diese ethnologische Mischung Indiens vergegenwärtigen, wenn man den volklichen Charakter des vierten Viertels der indischen Bevölkerung, der 66 $^2/_3$ Mill. Mohammedaner verstehen will. Seit etwa dem Jahre 1000 sind ununterbrochen fünf Jahrhunderte hindurch Ströme mohammedanischer Einwanderer von Nordwesten her nach Indien hineingeflossen, und zwar nach- und durcheinander Scharen von so verschiedenen Völkern wie die iranischen Afghanen (Pathan) und Perser, die turanischen Türken und die mongolischen Moguln. Auf diese mohammedanischen Einwanderungen folgte und mit ihnen ging Hand in Hand ein halbes Jahrtausend mohammedanischer Gewaltherrschaft, so glänzend und so rücksichtslos wie nur irgend eine Fremdherrschaft über Indien. Es ist deshalb weder zu verwundern, daß sich in fast allen großen Landschaften Indiens mehr oder weniger starke mohammedanische Volksteile finden, noch daß dieselben verschiedenartigen Ursprungs sind. In der Nordwest-Grenzprovinz und Britisch Beludschistan bilden sie 93 bezw. 91 %, im Pandschab 55, in Bengalen 53, in Assam 28, in Bombay 20, in den Vereinigten Provinzen von Agra und Audh nur 14 % der Bevölkerung. Nun beanspruchen in der mohammedanischen Bevölkerung (wie bei den Hindu die „Arier") die Einwanderer, die Afghanen, Perser, Türken, Mongolen usw. und ihre Abkommen überall als Vertreter der Herrenvölker den ersten Rang; ihre Familien sind die Aschrāf, die Vornehmen, welche den Adschlāf, dem gemeinen Volke, gegenüberstehen. In manchen Provinzen stehen unter den letzteren noch die Arzāl, die „Allerniedrigsten". Es liegt in dieser Rangordnung begründet, daß möglichst viele Familien Aschrāf sein wollen. In Bengalen mit Orissa (ohne Bihar und die mongoloiden Grenzländer) zählen sich von 21 Mill. Mohammedanern 20 Mill. als Aschrāf. Allein die anthropologischen Forschungen haben auch hier bewiesen, daß der Anspruch ausländischer Abstammung in weitaus den meisten Fällen unbegründet ist. Nur in den vornehmsten Familien ist eine starke Blutbeimischung nichtindischer Völker nachweisbar. Die Masse der Bevölkerung unterscheidet sich nicht von der umgebenden hinduistischen. Also die mohammedanischen Millionen verdanken ihren Ursprung zum weit überwiegenden Teil dem Übertritt hinduistischer Familien und Volks-

gruppen. Besonders trifft das zu in Kaschmir, in Pandschab, in den Vereinigten Provinzen und in Bengalen, wo sich die größten islamischen Massen finden. Ob diese Übertritte mehr erzwungen sind wie unter Aurangzeb und Tippu-Sahib oder freiwillig erfolgt sind durch den Anschluß kastenloser Volksgruppen, die durch die Aufnahme in die relativ angesehene islamische Gesellschaft sozial gewannen, macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied. Die Mohammedaner Indiens sind also kein Volk, keine Nation im europäischen Sinne. Sie bilden eine geschlossene Gemeinschaft nur durch die Einheit des Glaubens — und der Sprache.

Die letztere, das Hindostani oder Urdu, wird von den Mohammedanern ganz Indiens gesprochen oder wenigstens verstanden. Sie ist durch sie zur lingua franca Indiens geworden. Trotz ihrer weiten Verbreitung ist es keine Sprache im linguistischen Sinne, sondern ein Dialekt des Hindi, aber ein solcher von ausgesprochener Eigentümlichkeit. Als die Moguln Delhi zu ihrer glänzenden Residenz erhoben und in das obere Ganges Duab (Zweistromland zwischen Ganges und Dschamna) den Schwerpunkt ihres Kaiserreiches legten, nahmen sie den dort vorherrschenden Dialekt des westlichen Hindi zur Hof- und Reichssprache. Da die Fürstengeschlechter meist persisch gebildet waren und im Kreise ihrer Familie ein mit vielen arabischen Brocken durchsetztes Persisch sprachen, galt es bald für fein, diesen Hindi-Dialekt mit persischen Worten zu überladen, — in derselben Weise, wie im 17. und 18. Jahrhundert das Deutsche mit französischen Worten durchsetzt wurde. Diesen mit persischen und arabischen Worten verbrämten Hindi-Dialekt nennt man Hindostani oder Urdu. Die Sprachmischung erreicht einen verschiedenen Grad; es gibt in dieser biegsamen Sprache Schriften, in welchen fast alle Worte persisch-arabischen Ursprungs sind und nur die Grammatik und Syntax hindi geblieben sind; es gibt andere Schriften, in welchen puristisch fast jedes arabisch-persische Wort ausgemerzt, aber die Syntax und Wortfolge persisch sind. Das Sprachempfinden der Bevölkerung ist so stark, daß es leichter Schriften der ersteren als solche der andern anerkennt. Ausgesprochene Hindi-Grammatik und Syntax nebst einer Überfülle persisch-arabischer Worte bilden das Hauptkennzeichen dieses eigenartigen Dialekts.

3. Religion und Kaste.

Welche Religionsanschauungen*) fanden die arischen Einwanderer bei den drawidischen Ureinwohnern Indiens vor? Diese

*) Es würde im Rahmen dieses Buches zu weit führen, auf die äußerst verwickelte religiöse Geschichte und Lage Indiens einzugehen. Wir haben darüber in den „Nordindischen Missionsfahrten" (Gütersloh 1903) und „Die indischen Religionen" (München 1922) berichtet. Wir geben im Text nur einige orientierende Ausführungen. Hier genüge es, die wichtigere Literatur einzuführen. Die Originalquelle ist die von Professor Max Müller in Verbindung mit Gelehrten verschiedener Länder besorgte, monumentale Ausgabe der Sacred Books of the East, 49 Bände; ferner die Bibliotheca Indica, die in Calcutta erscheint, darin besonders der große Kommentar Samkaras zu Badarayanas Brahma Sutra (1863). Deutsche Übersetzungen des Rigweda von H. Graßmann (2 Bde.) 1876/77 metrisch; von A. Ludwig, 2 Bde., 1876—79, mit Kommentar, von A. Hillebrandt, Göttingen 1913, Auswahl. — Rapson, Ancient India from the earliest times to the first century. London 1914. — Vinc. Smith, The early history of India, from 600 B. C. to the Mohammedan conquest. London 1914. —

H. Oldenberg, Indische Religion (Kultur der Gegenwart I, 3. Abt. 1. 2). — A. Barth, The religions of India. 4. Anfl. — L. von Schroeder, Arische Religion. 2 Bde. 1904. 15. — H. Oldenberg, Die Religion des Veda. 1894. — A. Hillebrandt, Vedische Mythologie. 3 Bde. 1891—1902. — H. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode des alten Indien. 1893.

Upanischaden: H. Oldenberg, Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. 1915. Gongh, The philosophy of the Upanishads. Lyall, Brahmanism (in Great Religions of the World) 1901. — Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. 2 Bde.

Vedantismus: P. Deußen, Das System des Vedanta vom Standpunkte des Sankara aus. 1912. — Geschichte der Philosophie, Bd. I. 1894.

Rob. Hume, An interpretation of India's Religious History. New York 1911.

Hinduismus: J. B. Pratt, India and its faiths. Boston 1915. — G. Howells, The soul of India, an introduction to the study of Hinduism and its historical setting and development, and its internal and historical relations to Christianity. London 1913.

Samkhya: R. Garbe, Die Samkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Realismus. — F. Dahlmann, Die Samkhya-Philosophie 1904. — Berriedale Keith, Samkhya-System. —

Jainism: G. Bühler, Die indische Sekte der Jainas 1881. — Sinclair Stevenson, The heart of Jainism, London 1915.

Religiöse Kulte und Zeremonien, Sitten und Anschauungen. J. C. Oman, The Brahmans, Theists and Muslims of India. Philadelphia 1907; — derf.: Mystics, Ascetics, and Saints in India. London 1903; — derf.: Indian Life, — Hindu and Mohammedan. London 1889. E. W. Hopkins, The religions of India 1895. — J. M. Mitchell, The great religions of India 1905. — R. W. Frazer, Indian thought. London 1915. — J. B. Pratt, India and its faiths. Boston 1915. — Maitra, Hinduism, the World ideal (eine Hindu-Apologie).

ist um so bedeutungsvoller, wenn wir uns erinnern, daß in Nord- wie in Südindien weitaus die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung nicht arischer, sondern drawidischer Abstammung ist. Wir sehen an den Sprachen Nordindiens, daß der Einfluß der einströmenden arischen Kultur sich so machtvoll geltend machte, daß die drawidischen Sprachen einfach hinweggefegt wurden. Nur ganz vereinzelt haben sich drawidische Worte in den neueren nordindischen Sprachen behauptet. Wir wissen überhaupt nicht mehr, was in vorarischer Zeit in Nordindien gesprochen ist. Es ist für den Religionsforscher ein fesselndes Problem, zu fragen, ob auf dem religiösen Gebiete die Ersetzung der altdrawidischen Überlieferung durch arisches Religionsgut ebenso vollständig gelungen sei. Die Ansichten der Forscher gehen darüber weit auseinander. Sicher finden wir drawidische Religionsanschauungen und Übungen noch bei den Drawida-Völkern Südindiens, zumal bei den niedern Volksschichten, und bei den mundadrawidischen Wald- und Bergvölkern der Vindhya- und Satpura-Hochebenen. Zweierlei scheint für sie charakteristisch zu sein: einmal ein Geister- und Dämonendienst, der hauptsächlich in der Besänftigung boshafter Halbgötter und der Abwendung schädlicher Einflüsse, Krankheiten usw. besteht. Diese „animistische" Religionsrichtung, die aber bei den Drawida wenig mit dem Kulte der Ahnen zu tun hat, findet Parallelen in den Volksreligionen Chinas und Japans. Sie ist durchaus anderer Art als der hochfliegende Pantheismus der Arier. Sie ist in den Teufelstänzen von Malabar, Tinnevely und Ceylon ausgeartet, — ein natürlicher Vorgang, da in diesen Landstrichen die oberen Volksschichten von der arischen Götter- und Anschauungswelt beherrscht, die niederen ihrem wildwuchernden, ausschweifenden Aberglauben überlassen wurden. Aber auch wo eine solche Verwilderung der Religion nicht stattgefunden hat, wie bei den Munda, Santal und Uraon, hat sie einen finstern Charakter, sie hat nichts Erhebendes und Tröstliches. Der andere charakteristische Zug, den wir bei vielen Drawida und Munda finden, die sich ihre Eigenart noch bewahrt haben, den wir deshalb

---

London 1917. — Whitehead, The village gods of Southern India. London 1917. — W. Elmore, Drawidian gods of modern Hinduism. New York 1915. — Macnicol, Indian Theism: from the Vedic to the Mohammedan Period. London 1915. — Sir R. G. Bhandarkar, Vaishnavism, Saivism and minor religious systems (Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde III, 6). Straßburg 1913. —

als altdrawidisches Religionserbe ansehen müssen, ist der Totemismus. Jedes Volk spaltet sich in eine größere oder geringere Anzahl von Clans oder Familiengruppen, welche irgend einen Gegenstand als ihr Totem (Stammeszeichen) ansehen und heilig halten, den Tiger, die Schlange, das Wiesel, den Sperling, die Schildkröte, den Pilz, die Betelpalme, den Reis, einen bestimmt geformten Korb usw. Bei den Munda zählt man 323, bei den Ho 46, bei den Uraon 73, bei den Santal 91 Sippen usw. Stets müssen die Volksgenossen außerhalb ihrer Sippen heiraten (exogamisch). Bisweilen kann man dies Gefüge der Sippen selbst noch bei Volksgruppen verfolgen, welche bereits in dem trüben Schlamme der niedern Hindukasten untergegangen sind, wie in Orissa bei den in der Kastenordnung ziemlich hoch stehenden Kumhars, in Bengalen bei den von den Santal abgesprengten Mahili und Kumri. Ob der Siva- und der Schlangendienst, die Verehrung des männlichen und weiblichen Geschlechtsorgans (Lingam und Yoni), die Anbetung heiliger Bäume und Steine altdrawidisches Erbe sind, das im niedern Hinduismus sich wuchernd breit gemacht hat, wird sich schwerlich mit Gewißheit entscheiden lassen. Von irgend welcher Religionsentwicklung bei den Drawida wissen wir nichts.

Das eigentümlichste religiös-soziale Gebilde Indiens ist die Kaste.*) Leider wissen wir zuverlässig über ihre Entstehung und Geschichte nur sehr wenig. Seit Manu scheidet man die indische Gesellschaft in vier große Gruppen, die Brahmanen, die Kschatrya, die Vaisya und die Sudra. Außer- und unterhalb dieser vier Klassen stehen die großen niedern Volksmassen der „Kastenlosen", die man sich neuerdings gewöhnt, die Pantschama, „den fünften Stand", zu nennen. Jede dieser fünf Klassen zerfällt wieder in zahllose Unterabteilungen, die alle voneinander auf das strengste geschieden und hermetisch abgeschlossen sind. Der Zensus 1901 zählt 2378 Hauptkasten; alle Unterkasten eingerechnet, gibt es ihrer wenigstens 100000. Der große schottische Missionar John Wilson schrieb in seinen letzten Lebensjahren an einem großen Werke über die indischen Kasten; er kam im zweiten Bande bis auf die 678te Seite — und war noch nicht ganz fertig mit der ersten großen Kastengruppe, den Brahmanen. Man hat von diesen allein 1886 Kasten gezählt. Das

*) Shridher Ketker, The history of caste in India. 2 Bde. London 1911. Allg. Miss.-Zeitschr. 1906, 509. 548.

kleine Ländchen Kotschin allein hat 420 Kasten aufzuweisen. Die Hauptmerkmale des Kastensystems sind: 1. ihre Glieder dürfen nur innerhalb ihrer Kaste heiraten; 2. sie genießen nur Speise, welche von einem Mitgliede derselben oder — nach genau vorgeschriebenen Regeln — einer entsprechend höheren Kaste bereitet sind; 3. sie glauben sich durch die Berührung, vielleicht schon durch die Annäherung von Gliedern niederer Kasten verunreinigt und stellen ihre levitische Reinigkeit durch umständliche Waschungen und andere Zeremonien wieder her; 4. sie sind erblich an dieselbe Beschäftigung und an dieselbe Religionsform gebunden und werden aus der Kaste gestoßen, wenn sie die eine oder die andere ändern. Nirgends in der Welt hat sich ein so absonderliches und dabei das ganze private und öffentliche Leben so unbegrenzt und rücksichtslos beherrschendes soziales System entwickelt wie hier, auch da nicht, wo sonst in der Welt verschiedene Rassen aufeinander stießen. Man hat zum Vergleich die Zustände des alten Ägyptens oder die von Kaiser Theodosius aus politischen Gründen eingeführte Kastengliederung des Ostreiches herangezogen. Man hat auf den Rassengegensatz zwischen den Weißen und den Negern in Amerika hingewiesen. Man hat Analogien aus der Geschichte und den gesellschaftlichen Zuständen der alten Perser, Griechen und Römer herangezogen. Aber alle diese Ähnlichkeiten lassen gerade die charakteristische Verschiedenheit der indischen Zustände hervortreten. Es ist sehr merkwürdig, daß gerade im Pandschab, wie wir gesehen haben, dem relativ am reinsten arischen Lande Indiens, die Kaste am wenigsten versteinert ist und eine überraschende Biegsamkeit aufweist. Dagegen ist die Kaste am konsequentesten durchgeführt und am härtesten verknöchert bei den Tamulen, wo ein Rassengegensatz von Ariern und Drawiden kaum je bestanden hat und die Arier nie als Eroberer aufgetreten sind. Was die eigentliche, innerste Triebkraft dieser Kastensonderung gewesen ist, ist bisher trotz aller wissenschaftlichen Forschungen nicht aufgeklärt. Sir Denzil Ibbetson, dem wir eine der besten Darstellungen des Kastensystems verdanken (Report of the Census of the Punjab 1881, 172—341; zum Teil wieder abgedruckt in den Ethnographic Appendices zum Vol. I des Census Rep. 1901, 234 ff.) resumiert so die „Schritte in dem Prozeß, durch welchen die Kasten im Pandschab sich herausentwickelt" haben: 1. die Stammesgliederungen, wie sie jeder Urgesellschaft eigentümlich sind; 2. die auf erblicher Beschäftigung beruhenden Gilden, welche dem Mittelalter

jeder Gesellschaft angehören; 3. die Erhebung des Priesteramtes in einem in andern Ländern unerhörten Maße; 4. die Erhebung des levitischen (brahmanischen) Blutes durch nachdrückliche Betonung der notwendig erblichen Natur dieses Dienstes; 5. die Erhaltung und Stützung dieses Prinzipes durch erfundene Theorien des Hindu-Glaubens oder der Kosmogonie und ebenso willkürliche Regeln über die Eheschließung, reine und unreine Berufe und Speisen und durch Vorschriften über die Bedingungen und den Grad des zwischen verschiedenen Kasten erlaubten gesellschaftlichen Verkehrs. Ein anderer Gelehrter, Nesfield, betont in seinem Buche Brief Review of the Caste System in the Northwest Provinces and Oudh, daß „seit wenigstens 3000 Jahren kein wirklicher Unterschied zwischen den Ariern und den Ureinwohnern bestanden habe", und „wenn ein Fremder zum erstenmal durch die Klassenzimmer des Sanskrit Kollegs von Benares gehe, würde es ihm im Traume nicht einfallen, einen Rassenunterschied zwischen diesen vornehmen brahmanischen Studenten und den Straßenkehrern zu vermuten". Seine Überzeugung ist, daß „der Beruf, und der Beruf allein der Grund ist, auf welchem das indische Kastensystem aufgebaut ist". Senart, ein französischer Gelehrter von Ruf, der ein Buch Les castes dans l'Inde geschrieben hat, will die Entstehung des indischen Kastensystems aus den gemeinsamen gesellschaftlichen Grundanschauungen der indogermanischen Völker erklären und führt eine Reihe überraschender Parallelen an, läßt aber doch das eigentliche Rätsel ungelöst, warum gerade in Indien und nur hier sich aus diesen Anschauungen die Kaste entwickelt hat. Risley, der geistvolle und gelehrte Leiter der Volkszählung 1901, zieht sich darauf zurück, daß die Grundkraft in dieser absonderlichen Entwicklung der Rassengegensatz zwischen den Weißen und den Schwarzen gewesen sei. Aber wie er wirksam geworden, und wie daraus auch nur die Hauptkasten oder die Grundzüge des Systems zu erklären seien, vermag er nicht anzugeben. (General Census Report 1901, § 862 ff., S. 549 ff.) — Nach dem Census 1901 zählen die Brahmanenkasten insgesamt 14893258 Seelen. Wie groß die Mitgliederzahl aller „Zweimalgeborenen"-Kasten sei, läßt sich nicht angeben, weil in verschiedenen Teilen Indiens und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Kasten sich die Brahmanenschnur zugelegt haben. — Wie stark auch heute noch der Kastengeist lebendig ist, dafür nur zwei Beweise. An sich steht der Islam dem Kastensysteme völlig ablehnend, ja feindlich

gegenüber. Die Gleichheit aller Menschen vor Allah ist eine seiner Hauptlehren. In Indien aber hat er sich der übermächtigen Strömung so wenig erwehren können, daß uns heute die islamische Gesellschaft dort fast ebenso kastenmäßig gegliedert erscheint wie die der Hindu selbst; 28 3/4 Mill. wollen Schekh sein, 1 1/3 Mill. Sayad, fast 3 Mill. Dscholaha usw. Ihre Eheordnungen sind fast so ausschließend wie die der Hindu. Nur sind Kastenordnungen und -sitten der Mohammedaner keineswegs überall gleichartig, und ihre Durchbrechung gilt ihnen nicht als unmöglich, wie ein nordindisches Sprichwort beweist: „Letztes Jahr war ich ein Dscholaha; heute bin ich ein Schekh; wenn nächstes Jahr die Preise steigen, werde ich ein Sayad werden." — Seit der Ausrottung des Buddhismus in Indien gehört es zu den ständigen Lehren aller großen Reformer, daß sie im Gegensatz zu der Kastenausschließlichkeit Wege suchen und verkünden, auf denen alle Menschen des Heils teilhaftig werden können. Im Kreise ihrer Anhänger, in ihren Sekten beseitigen sie die Kastenschranken oder mildern sie wenigstens. Und solange die von ihnen ausgegangenen religiösen Impulse frisch sind und das Feuer der Begeisteruug glüht, ist diese Kastenlosigkeit die Anziehungskraft, die ihnen Anhänger zuführt. Aber wenn das Feuer der ersten Liebe erloschen ist, ist überall die Tendenz unwiderstehlich, in den alten Kastenbann zurückzusinken. Basappa von Kalyan im westlichen Indien gründete die Lingaiten-Sekte (im 12. Jahrh.) auf Grund des Evangelii, daß alle Menschen gleich seien, welche das von ihm verordnete achtfache Sakrament empfangen hätten. Bei der Volkszählung 1901 erklärten es die Lingaiten in einer großen Eingabe an die Regierung für einen „höchst anstößigen und verletzenden Befehl", daß sie alle als zu derselben Kaste gehörig gezählt werden sollten; man möge sie doch als Brahmanen, Kschatrya, Vaisya und Sudra zählen und sondern! Das ist charakteristisch für indisches Empfinden und Denken.

Der moderne Hinduismus ist ein proteusartiges Gemenge aus den verschiedensten Bestandteilen, das man nur dadurch zu charakterisieren vermag, daß man auf besonders hervortretende Züge den Finger legt. In manchen Landschaften hat er sich erst in geringem Maße durchgesetzt und ist gleichsam nur ein Firnis über den Religionsanschauungen und Gebräuchen der Ureinwohner. Besonders auffällig ist dieser Zustand im östlichen Bengalen, fast in der ganzen Madras-Präsidentschaft, besonders in Malabar, Süd-Kanara und Tinnevely

und auf Ceylon. Da scheint überall der ursprüngliche Dämonendienst deutlich durch, der Hinduisierungs-Prozeß ist erst im Werden. — Die ganze Welt des Hinduismus ist durchsetzt von Sekten; der indische Volksgeist erscheint unerschöpflich in ihrer Hervorbringung. Dabei handelt es sich teils um religiös wertlose Willkürlichkeiten und Absonderlichkeiten. Teils haben religiös tief angelegte Gemüter einzelne Wahrheiten klar erfaßt und mit der dem indischen Geiste eigentümlichen grübelnden Hartnäckigkeit bis in die letzten Konsequenzen verfolgt. Teils haben die von allen Seiten her in das Land eindringenden großen Religionen denkende Inder angeregt, sich einzelne Wahrheiten von ihnen anzueignen und mit indischen Elementen zu einem neuen System zu verarbeiten. Eine indische Sekte war ursprünglich der Buddhismus, der zumal seit seiner Verpflanzung nach Zentral-Asien zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangt ist. Andere Sekten haben wenigstens in Indiens Geschichte eine Rolle gespielt, wie die Dschains, die noch heute im westlichen Indien eine gewisse Bedeutung haben, und die Sikhs im Pandschab. Eine große Gruppe von Sekten hat ihren Grund und Halt darin, daß ihre Anhänger die rivalisierenden Ansprüche des einen oder des andern, sei es der alten vedischen Götter oder der puranischen Auswüchse des indischen Pantheon wie Durga, Krischna, Rama u. a. mit leidenschaftlicher Einseitigkeit vertreten; so die Vaishnawa, die „Vischnu-Verehrer" und die Saiva, die „Siva-Verehrer", die Saktas, die Verehrer der erzeugenden Kraft, die Sauras, die Smarthas usw. Der Kampf der Vischnu- und der Siva-Verehrer, der Vaishnawa und Saiva, hat zumal für Südindien, speziell das Tamulen-Land, geradezu religionsgeschichtliche Bedeutung. Am entartetsten sind vielfach die Sakta, deren Dienst der erzeugenden Kraft in nächtlichen Orgien und zuchtlosen Ausschweifungen sich verliert. Eine andere große Gruppe von Sekten lebt von dem Kampfe gegen einzelne Auswüchse des Hinduismus, wie den Polytheismus, den Götzendienst u. a.; so die Kabirpanthis, die Schüler des exzentrischen Kabir; die Satnamis, die Schüler des Ghasi-Das u. a. Es liegt speziell von den Vereinigten Provinzen ein leidlich genaues Verzeichnis vor, wieviel Anhänger die wichtigeren Sekten in dieser Provinz haben. Man zählte (1901)

Pantschpiria	1 3/4 Mill.	Ramanandi	1 3/4 Mill.
Lingaiten	1 „	Vishnoi	289000
Nanakshahi	1/4 „	Kabirpanthi	216000
Pasupat	88000	Vallabhatscharia	87000

Satnami	74000	Radhavallabhi	48000
Gorakpanthi	32000	Nimbarak	19000
Radhaswami	15000	Sivanaraini	6000

Es werden uns bei der Wanderung durch die spezielle Missionsgeschichte Indiens manche Sekten begegnen, mit denen wir uns eingehender befassen müssen. Es wäre ein uferloses Meer, wollten wir an dieser Stelle auch nur die Geschichte und die Lehren der wichtigeren Sekten einzeln aufführen. Sie gleichen in ihrer Gesamtheit dem wilden indischen Dschangel, der ohne Maß und Ziel wächst und wuchert, aber auch verdorrt und abstirbt. Nur das kann man kühnlich sagen, daß kein Unsinn so groß, kein Brauch so abschreckend ist, daß sich in Indien um ihn nicht eine gläubige Schar sammeln ließe, wenn nur ein Mann da ist, der die Sache im Brustton tiefinnerlicher Überzeugung vertritt.

Im orthodoxen Hinduismus gehen zwei mächtige Hauptströmungen neben- und durcheinander, einerseits ein grober, sinnlicher Götzendienst und daneben ein alles spiritualisierender Pantheismus. Wie stark und wie allgemein verbreitet der grobsinnliche Götzendienst ist, weiß jeder, der durch Indiens Städte und Dörfer gereist ist, zumal wenn er an den Mittelpunkten dieses Heidenwesens, in Benares, Tritschinapalli, Sidambaram, Rameshwaram und andern Orten geweilt hat. Da umdrängt einen förmlich der Götzendienst und zwar oft in den abschreckendsten Formen; besonders weit verbreitet ist der Dienst Sivas unter dem Bilde des Lingam (Phallus) oder der Durga als yonin. Mit Götterbildern aller Art wird ein schwunghafter Handel getrieben, Hand in Hand damit geht die Verehrung, welche heiligen Flüssen, allen voran dem Ganges — der heiligen Mutter Ganga — zu teil wird. Wallfahrten zu den heiligen Stätten längs des Ganges von Hardwar beim Austritt seiner Wasser in die Tiefebene bis nach Sagar, der sagenumwobenen Insel in den Sunderban, gehören zu den am meisten geübten religiösen Gebräuchen. Heilige Stätten, Teiche, Götterbilder, Bäume, Steine, vor allem auch heilige Tiere (Kuh, Affe, Schlange u. a.) und Pflanzen (Tulsi-Pflanze) spielen eine so große Rolle, daß man oft nicht weiß, wo der niedere Fetischismus und Schamanismus aufhört und der Hinduismus beginnt. Und dies ganze, uns so profan und abgeschmackt erscheinende Treiben wird von den Millionen der Anbeter, Wallfahrer und Mela-Besucher mit einem Eifer und allen Anzeichen religiöser Ergriffenheit durchgeführt, so daß diese Heilig-

tümer und die religiösen Volksfeste immer wieder als die Brutbetten eines selbstgewissen und begeisterten Hinduismus erscheinen.

Und doch geht überall von den höchsten Volksschichten bis zu den Paria hinunter daneben ein Zug spiritualisierender Verflüchtigung, eine Neigung zu pantheistischen Spekulationen, daß man meinen sollte, der grobsinnliche Götzendienst müsse dadurch den Boden unter den Füßen verlieren. Seit alten Zeiten werden sechs Philosophen-Schulen oder Darsanas als orthodoxe Systeme anerkannt. Besonders das Vedanta-System hat durch Sankaratscharia und andere scharfsinnige Dialektiker ein geradezu klassisches Ansehen erlangt. Dieses rücksichtslos konsequente monistische System, wonach nur dem Alleinen wahres Sein zukommt, die ganze Sinnenwelt nur trügerischer Schein ist, und die restlose Auflösung in das Alleine Aufgabe und Ziel des Menschen ist, übt keineswegs nur auf einen kleinen Kreis philosophisch geschulter Denker seine bezaubernde Wirkung. Seine Lehren sind den Hindu geradezu in Fleisch und Blut übergegangen.*)

Die drei offiziellen Hauptgötter Indiens sind Brahma, Vischnu und Siva; man hat sie kurz die schöpferische, die erhaltende und die zerstörende Kraft genannt. Allein Brahma ist wahrscheinlich nie ein Gegenstand volkstümlicher Anbetung gewesen und ist heute kaum mehr als eine philosophische Abstraktion, ein Gott der Brahmanen. Man zeigt als Merkwürdigkeit in Radschputana am Puschkara-See den einzigen Tempel, der in Indien dem Brahma erbaut ist. Volksgötter sind Vischnu und Siva, und zwar Vischnu mehr bei den mittleren Volksklassen, bei einer großen Anzahl von Reformsekten und in der Landschaft Orissa, Siva mehr bei den philosophierenden Brahmanen einerseits und bei den breiten Massen des niedern Volkes in Südindien andererseits, bei den letzteren in der volkstümlichen Gestalt des Zerstörers, als Lingam usw. Beide Götter würden den Wettbewerb um die Volksgunst nicht überstehen, wenn sie darin nicht von den Untergöttern ihres Familienkreises kräftig unterstützt würden. Die Vischnu-Verehrung lebt von der Lehre der zehn Menschwerdungen (Avataren) des Gottes, von denen neun der Vergangenheit angehören, die zehnte noch aussteht. Weitaus die popu-

*) Der geistvolle wesleyanische Missionar Haigh in Maisur hat den „Durchschnitts-Hindu" als halbphilosophischen Grübler, halbmaterialistischen Fetischisten meisterhaft geschildert. (Wesleyan. Miss. Notes 1896, 86 ff.; übersetzt Allg. Miss.-Ztschr. 1896, 384 ff.)

lärsten davon sind Rama und Krischna. Als Rama ist Vischnu in dem Heldengedicht Ramayana verherrlicht, und da dieses Epos wie eine Bibel der Hindu ist, so hat der Ramamythus eine schier unerschöpfliche Lebenskraft. Er wird nur übertroffen von dem an sittlichem und poetischem Gehalt ungleich tiefer stehenden Krischna-Mythus, der zumal in neuerer Zeit mit Vorliebe gepflegt wird. Die Jungenstreiche dieses Schäfergottes, seine anzüglichen Liebschaften, seine abwechselungsreichen Abenteuer sind der beliebteste Erzählstoff für jung und alt, sehr zum Schaden der öffentlichen Moral, die gerade an diesem Gott ein schlechtes Vorbild hat. Außer einigen großen Tempeln und berühmten heiligen Städten wie Srirangam bei Tritschinapalli, Tirupatur und Mathura ist besonders Dschagganath-Puri der Mittelpunkt des Vischnudienstes. Der Popularität Sivas kommen zu Hilfe im Norden seine furchtbare Gattin Kali, die blutdürstige Göttin des Todes und der Seuchen, welche täglich mit blutigen Opfern besänftigt werden muß, im Süden außerdem seine äußerst beliebten Söhne, Ganesa, der elephantenköpfige, dickbäuchige Gott der Lernenden und der Kaufleute, und Subramanien, der Gott des Krieges. Man vermutet, daß der Dienst Sivas und seines Anhanges entweder von Haus aus drawidischer Herkunft ist oder wenigstens unter dem Einfluß des drawidischen Geistes seine Ausprägung erhalten hat.

Zum Teil Hand in Hand mit diesem Wettbewerb der beiden Volksgötter gehen zwei Hauptrichtungen indischer Frömmigkeit, zwei „Heilswege". Dem Vischnudienste ist kongenialer der „Weg des Glaubens" (das bhakti-marga), gläubige Hingabe an die Gottheit, grüblerische Versenkung in ihn mit unermüdlicher, geisttötender Wiederholung seines Namens. Dabei fehlt es nicht an echten und tiefen religiösen Strebungen, die zum Teil an christliche Motive erinnern und von manchen Forschern auf christliche Einflüsse zurückgeführt werden. Sie sind relativ am reinsten in der Lehre einiger Vischnu-Reformer, wie besonders des Bengalen Tschaitanja (1485 bis 1527),*) der zu den sympathischsten Erscheinungen der indischen Religionsgeschichte gehört. Dem Siva-Dienste entspricht mehr der „Weg der Werke" (das karma-marga), der Verdienst sucht durch Abtötung, Kasteiungen, Martern und erfinderische Selbstquälereien.

---

[1]) Chaitanya's pilgrimages and teachings; von Jadunath Sarkar. Calcutta 1913.

Mit starrem Blick in die blendende Sonne zu schauen, bis die Augen gänzlich ausgebrannt sind, in der brennenden Sonnenglut zwischen lodernden Feuern sengen, einen oder beide Arme so lange Jahre bewegungslos in die Luft strecken, bis sie gänzlich abgestorben sind, den Hunderte von Meilen weiten Wallfahrtsweg im Staube mit dem Leibe messen und dergleichen mehr, das sind charakteristische Formen der indischen Frömmigkeit, wie sie speziell dem Sivadienste eigentümlich sind. Vielfach hängen damit die weitverbreiteten und in hohem Ansehen stehenden religiösen Bettler, die Yogi und Gosain, die Sannassi und Bhairagi zusammen, welche ganz der Welt entsagt haben und nur noch durch Abtötung den Weg zu Gott suchen. Gerade bei ihnen aber zeigt es sich, daß die Extreme sich berühren, und daß zumal in einem Lande, wo Schein und Lüge einen solchen Umfang angenommen haben wie in Indien, von der grausamsten Selbstmarter bis zur hohlsten Heuchelei nur ein Schritt ist. Weitaus die meisten, welche im heutigen Indien aus der Frömmigkeit ein Gewerbe machen und mangelhaft bekleidet, vom Kopf bis zu den Füßen mit Kuhdung-Asche beschmiert, oft an den Gliedern verstümmelt, von Heiligtum zu Heiligtum ziehen, sind faule Bäuche, zuchtlose Gesellen und durchtriebene Heuchler, welche sich durch wilde Ausschweifungen, Hanfrauchen und dergleichen für die Entbehrungen ihres scheinheiligen Berufs zu entschädigen wissen.

Man erkennt die besondere Gottesdienstart eines Hindu*) meist auf den ersten Blick an den Götzenzeichen, welche jeder Fromme sich täglich mit weißer, grauer oder roter Asche und Farbe von vorschriftsmäßiger Zusammensetzung an die Stirn malen läßt. Der Vaischnawa macht zwei senkrechte Striche, die unten durch einen Bogen verbunden sind; der Saiva drei horizontale Striche, die manchmal über die ganze Stirn gehen und wohl gar auf der Brust und den Oberarmen wiederholt werden. Einen eigentlichen Gottesdienst mit Gemeindeversammlung, wie das Christentum, kennt der Hinduismus nicht. Die Tempelpriester behandeln die ihrer Obhut anvertrauten Götterbilder vielfach ähnlich wie unsere Kinder ihre Puppen; sie ziehen sie an und aus, schmücken sie an den Festtagen mit Gold und Juwelen, baden sie in heiligem Wasser, zünden vor ihnen Lichter an, setzen ihnen Speisen vor, fahren sie spazieren usw.

---

*) Beauchamp, Hindu Manners, Customs, and Ceremonies. London.

Manche Götterbilder, wie die Minaaſchi des Mundura-Tempels und das ſchwarze Götterbild des Srirangam-Tempels, verfügen über unermeßliche Schätze an ſeidenen und purpurnen Gewändern, an Gold und Silber, an Juwelen und Diamanten. Die Anbetung der Gläubigen beſteht meiſt nur in Verbeugungen (daher kurz Pudſcha genannt), Murmeln unverſtandener Sanskrit-Mantras (Sprüche) und Darbringung von Blumen, Reiskörnern, kleinen Münzen und dergleichen. Gebet in unſerm Sinne iſt ſelten und gehört jedenfalls nicht zur regelmäßigen Religionsübung.

Erstes Kapitel.

Die indische Missionsgeschichte bis zum Eintritt der evangelischen Mission.

---

1. Die indische Mission bis zur Ankunft der Portugiesen 1498.

a) Die indische Missionsgeschichte reicht bis in die ältesten Zeiten der Kirchengeschichte, vielleicht bis in das erste christliche Jahrhundert zurück. Leider sind die Zeugnisse aus den vorreformatorischen Jahrhunderten teils so unzusammenhängend und abgerissen, teils so unzuverlässig, teils so sehr nur indirekte Schlußfolgerungen, daß es unmöglich ist, eine Missionsgeschichte dieser Zeit zu schreiben. Wir begnügen uns damit, die wertvollsten Zeugnisse nebeneinander zu stellen und kurz zu erläutern. Sie sind dreierlei Art: einmal sind es abgerissene Notizen in den kirchlichen Schriftstellern oder Dokumente; diese sind meist äußerst wertvoll, aber zu zerstreut, um eine Zusammenfügung zu gestatten. Zum andern sind es ausführliche Schriften, sei es altchristliche Apokryphen oder Chroniken der „syrischen"*) Christen. Diesen fehlt fast überall das zuverlässige historische Fundament. Oder es sind christliche Anklänge, Nachwirkungen christlicher Gedanken und dergleichen in der indischen Literatur; da ist unter den Forschern vielfach Meinungsverschiedenheit, in welchem Umfang und ob überhaupt eine christliche Beeinflussung vorliegt.

Die apokryphen „Taten des Thomas" (Acta Thomae) und ihre Fortsetzung, das „Martyrium des Thomas", beide wahrscheinlich aus

---

*) Germann, Die Kirche der Thomaschristen. Gütersloh 1877. — Collins, Missionary enterprise in the East. — London 1873. — G. M. Roe, Syrian Church in India. London 1891. — W. J. Richards, Indian Christians of St. Thomas. London 1908.

der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, verlegen die Missionswirksamkeit des Apostels Thomas nach Indien. Der indische König Gondophares, so erzählen die Acta, sandte einen Kaufmann Abbanes nach Jerusalem, um ihm einen tüchtigen Architekten für einen zu erbauenden Palast zu suchen. Auf dem Sklavenmarkt zu Jerusalem traf Abbanes mit Jesus zusammen, der ihn auf Thomas als einen tüchtigen Baumeister aufmerksam machte und ihm denselben gegen drei Pfund ungeprägten Silbers verkaufte. Abbanes und Thomas reisten darauf nach der Residenz des Gondophares ab. Dort angekommen, wirkte Thomas allerlei Wunder, bekehrte und taufte den König samt vielen seiner Untertanen. Nach einiger Zeit verließ er das Reich des Gondophares und reiste in ein anderes indisches Land, wo der König Misdeus herrschte. Dort fand er den Märtyrertod. Seine Gebeine wurden nach Edessa überführt und dort eine Kirche über diesen Reliquien erbaut.

Diese in sich unwahrscheinliche Geschichte erhält eine unerwartete Stütze durch zahlreiche Münzfunde in den Bergländern Ostirans und der angrenzenden Gebiete Indiens. Daraus ergibt sich nicht allein, daß in den Jahrhunderten um Christi Geburt die helleniſtische Sprache und Kultur in jenen Gegenden weit verbreitet war, sondern daß auch der erwähnte König Gondophares oder Undopherres von Arachosien zweifellos eine geschichtliche Persönlichkeit ist. Soviel ist also aus der apokryphen Erzählung mit Sicherheit zu schließen, daß in jenen Grenzgebieten des nordwestlichen Indien schon zur Zeit der Abfassung dieser Apokryphen christliche Gemeinden vorhanden waren, welche ihren Ursprung auf den Apostel Thomas zurückführten. Des letzteren Wirksamkeit wird sonst in der altkirchlichen Überlieferung nach Parthien verlegt, dessen Ostgrenze damals vielleicht bis in das heutige Indien hineinreichte.

Um 180, schreibt Eusebius in seiner Kirchengeschichte, „gab es noch viele Evangelisten, die in göttlichem Eifer die Apostel nachzuahmen, das Ihrige zur Erweiterung und zum Bau des göttlichen Reiches beizutragen suchten. Zu diesen gehört auch Pantänus, der sogar zu den Indern gekommen sein soll, wo er, der Überlieferung nach, das Evangelium Matthäi fand, welches schon vor seiner Ankunft viele daselbst besaßen, die Christum erkannt hatten. Diesen soll einer der Apostel, Bartholomäus, gepredigt und das Evangelium Matthäi, mit hebräischen Buchstaben geschrieben, hinterlassen haben, welches auch bis auf die gedachte Zeit erhalten worden.

Dieser Pantänus wurde nach vielen ruhmwürdigen Verrichtungen zuletzt der Schule von Alexandrien vorgesetzt.“ [2]) Dieses vielbesprochene Zeugnis des Eusebius von der Missionswirksamkeit des Pantänus in Indien verliert an Gewicht durch den Umstand, daß der Name Indien damals in wechselndem Umfang und in weiterem Sinne auf alle Länder östlich und südöstlich von dem näher bekannten geographischen Horizonte angewandt wurde. Viele Gelehrte sind deshalb geneigt, des Pantänus Wirksamkeit auf Südarabien zu beschränken. Andrerseits ist sicher, daß damals zwischen Ägypten, der Heimat des Pantänus, und Indien ein überaus lebhafter Handel stattfand; sind doch in der Nähe von Koimbatur in einem ausgegrabenen Schatze 135 Münzen des Augustus und 378 des Tiberius und in einem 1850 bei Kalikut ausgegrabenen Münzfunde mehrere hundert Münzen gefunden worden, von denen keine aus einer späteren Zeit als der des Kaisers Nero stammt. Es war also sicher zu des Pantänus Zeit leicht, von Alexandrien nach Indien zu gelangen. Man würde des Eusebius Nachricht mit Sicherheit auf das eigentliche Indien deuten, wenn die Bemerkung des Hieronymus mehr als eine Kombination ist: „Wegen des Ruhmes seiner vorzüglichen Gelehrsamkeit wurde Pantänus von dem Bischof Demetrius (von Alexandrien) nach Indien geschickt, um Christum bei den Brahmanen und den Philosophen jenes Volkes zu predigen.“ [3]) Nur versteht man schlecht, was indische Christen mit einem hebräischen Matthäus-Evangelium sollten gemacht und wie Bartholomäus ihnen in dieser Sprache sollte gepredigt haben. Diese Schwierigkeit ließe sich nur lösen, wenn schon im ersten Jahrhundert an der Malabar-Küste jüdische Auswanderer-Kolonien bestanden haben, und wenn damals unter ihnen eine lebhafte christliche Propaganda stattgefunden hat. Von beiden Voraussetzungen haben wir sonst durchaus keine Nachrichten. Selbst die alte Überlieferung der heutigen Kotschin-Juden setzt ihre Einwanderung erst nach der Zerstörung Jerusalems unter Titus, und die unter dem Eindruck dieses Ereignisses ausgewanderten Juden wären gewiß ein schlechtes Missionsobjekt gewesen.

An dem Konzil zu Nicäa nahm unter den 318 Bischöfen auch ein „Bischof Johannes von ganz Persien und Großindien“ teil. Wir wissen über ihn und seinen Sprengel sonst nichts. Um das Jahr 350 schickte Kaiser Konstantius eine Gesandtschaft zu den Sabäern oder Himjariten (Homeriten) von Südarabien, „um sie zum

wahren Glauben zu bringen. Er wollte durch prächtige Geschenke und gewinnende Worte sich den Fürsten von Saba geneigt machen und die Erlaubnis erhalten, daß die in den dortigen Gegenden handelnden Untertanen des Römischen Reichs sich Kirchen bauen dürften und ebenso auch die Eingeborenen, welche etwa zum Christentum übertreten würden." Der Führer dieser Gesandtschaft war der Bischof Theophilus der Inder, ein Eingeborner der Insel Dibus, der als Kind von seinen Landsleuten zu den Römern als Geisel geschickt und dort römisch erzogen war. Dieser benutzte die Gesandtschaftsreise, um seine Heimatinsel zu besuchen. „Und von dort reiste er in andere indische Gegenden und verbesserte viel im dortigen Kirchenwesen, d. h. in äußeren Gebräuchen, z. B. daß die Gemeinde beim Verlesen der evangelischen Lektionen sitzen blieb und ähnliche Stücke des Rituals. Im Dogma aber fand er nichts zu bessern, sondern nur zu bekräftigen, was dort von den ältesten Zeiten her geglaubt war, daß nämlich der Sohn andern Wesens als der Vater sei." [4]) Leider sind die Gelehrten der verschiedensten Ansicht über des Theophilus Heimatinsel Dibus und ihre Einwohner, die Dibäer, und damit hängt die ganze Nachricht in der Luft. Wir wissen weder, auf welche Gegend noch auf was für Verhältnisse sich die kirchliche Reformarbeit des Theophilus bezog.

Im Jahre 345 landete nach der südindischen Tradition der Thomas-Christen unter Anführung des jerusalemischen Kaufmanns Thomas ein Bischof von Edessa mit Presbytern und Diakonen, denen sich Männer, Weiber, Jünglinge und Jungfrauen aus Jerusalem, Bagdad und Ninive angeschlossen hatten, in Malabar. Sie wurden von den dortigen Christen mit großen Freuden begrüßt und von dem Landesfürsten mit bedeutenden Privilegien begabt, so daß mit ihrer Ankunft eine Blütezeit der malabarischen Kirchen begann. (Anecdota Syriaca collegit, edidit, explicuit J. P. N. Land, Leiden 1862.) Daß eine starke Einwanderung aus Syrien und Mesopotamien in Malabar stattgefunden hat, ist recht gut möglich; so erklärt sich am einfachsten die kirchliche Abhängigkeit der syrischen Kirche von dem Patriarchat von Antiochien, die syrische Kirchensprache und Literatur und überhaupt der syrisch-nestorianische Typus des gesamten kirchlichen Lebens der syrischen Christen im Mittelalter. Daß eine solche Einwanderung um das Jahr 345 stattgefunden haben mag, läßt sich wahrscheinlich machen, da um 343 im Perserreiche die furchtbaren, vier Jahrzehnte währenden Christen-

verfolgungen ausbrachen. Irgend welchen weiteren Anhalt oder sichere Kunde haben wir über diese syrische Einwanderung nicht. Der erwähnte Thomas von Jerusalem, Thomas Cananäus, Knan oder Knaye Thomas spielt in der Tradition der syrischen Christen eine große Rolle; er soll die Stadt oder wenigstens das Christenviertel von Mahadevapatnam (Stadt des großen Gottes oder der großen Götter), das spätere Kranganur, gegründet haben; er soll zwei Gruppen von Kindern, die einen von seiner rechtmäßigen Gemahlin, die andern von einer Nayer Konkubine gehabt haben; die ersten wohnten auf der Südseite des Flusses von Kranganur, die andern auf der Nordseite; von den Südlichen leiten sich die helleren, auf ihre syrische Abkunft stolzen Tekken Baghars, von den Nördlichen die weit zahlreicheren, dunkleren Wadakken Baghars her. Merkwürdigerweise werden die Bischöfe und die andern einheimischen Geistlichen seit alten Zeiten aus den letzteren genommen. Diese Spaltung der syrischen Christen ist bis heute eine auffallende Erscheinung. Ob Thomas von Jerusalem eine historische Persönlichkeit ist, ob es irgendwie mit seinem Namen zusammenhängt, daß sich die syrischen Christen seit alten Zeiten Thomas-Christen nennen, ob dieser Thomas in der wuchernden Tradition mit dem ebenso sagenhaften Wirken des Apostels Thomas zusammengeflossen ist, läßt sich nicht feststellen.[5]) Charakteristisch wird die syrische Tradition in einem von Missionar Bailey 1818 übersetzten und herausgegebenen syrischen Geschichtsabriß zusammengefaßt: „Im Laufe der Zeiten begannen die Nazariten (die syrischen Einwanderer) sich mit den Christen in Malabar zu verheiraten. Die Angesehensten hatten 400 Häuser auf der Nordseite von Kranganur und die Geringeren 72 auf der Südseite. Der Nordzweig wandelt in den Wegen des Vaters, der Südzweig in den Wegen der Mutter. Die Nördlichen handeln mit Gold, Silber und Seide, die Südlichen mit andern Artikeln. So unterschieden sich die Nazariten, die Kinder Gottes, die in Kranganur wohnten. Danach stellte Thomas von Jerusalem Nachforschungen an nach den Nachkommen der zwei von dem Apostel Thomas ordinierten Priester und setzte samt den Bischöfen und Priestern einen als Archidiakonus ein und andere als Hauptleute, um alle Angelegenheiten der malabarischen Christen zu beaufsichtigen und durch Schutz und Strafen das Recht aufrecht zu erhalten. Seitdem kamen regelmäßig Bischöfe von Antiochien, aber der Archidiakon und die Hauptleute wurden aus den Christen in Malabar genommen. (Germann, Die

Kirche der Thomaschriſten. Gütersloh 1877, S. 97.) Es iſt vielfach behauptet, daß in den folgenden Jahrhunderten die indiſche Kirche vom Manichäismus überwuchert ſei; doch iſt dafür bisher noch kein überzeugender Beweis erbracht.

Um 530 reiſte der ägyptiſche Kaufmann Kosmas Indicopleuſtes in den indiſchen Gewäſſern; leider findet ſich über die ſüdindiſchen Chriſtengemeinden in ſeinen Schriften nur eine kurze Notiz: „Was ich an der Mehrzahl der Orte verweilend geſehen und erfahren habe, ſage ich der Wahrheit gemäß aus. Auf der Inſel Taprobane (Ceylon) im inneren Indien, wo der Indiſche Ozean iſt, befindet ſich auch eine Gemeinde der Chriſten, ſowohl Kleriker als Gläubige; ich weiß aber nicht, ob auch noch weiter jenſeits (Chriſten vorhanden ſind). Ebenſo auch in Male (Malabar, vielleicht ſpeziell Quilon, das ſpäter bei den Arabern Kullam-male hieß), wo der Pfeffer wächſt, und in dem Kalliana (Kalyan bei Bombay) genannten Ort iſt auch ein Biſchof, der die Handauflegung von Perſien empfängt“ uſw. (Gallandius, Bibl. graeco-latina, Venedig 1788, XI, lib. III, p. 449. D. E.) Dieſe Nachricht iſt für einen Augenzeugen und Weltreiſenden wie Kosmas auffallend dürftig; doch beſagt ſie ſoviel, daß wir Kalyan, Male und Ceylon als die drei Stützpunkte des Chriſtentums in Indien anſehen dürfen. Speziell der Biſchof von Kalyan war damals in kirchlicher Abhängigkeit von Perſien, was wohl verſtändlich iſt, da damals der perſiſche Handelsverkehr (durch den Perſiſchen Meerbuſen) längs der Weſtküſte Indiens äußerſt lebhaft und den römiſchen (durch das Rote Meer) aus dem Felde zu ſchlagen im Begriff war. So war auch die Chriſtengemeinde auf Ceylon vorwiegend, wenn nicht ausſchließlich, eine perſiſche Koloniſten-Gemeinde, wie aus einer andern gelegentlichen Notiz bei Kosmas (ib. lib. VI, 568 E) hervorgeht: „Die Inſel Ceylon beſitzt eine chriſtliche Gemeinde von perſiſchen Fremdlingen, einen in Perſien ordinierten Presbyter und Diakonen und ein ganzes geiſtliches Miniſterium (*καὶ πᾶσαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν λειτουργίαν*). Die Eingeborenen aber und ihre Könige ſind andern Stammes bezw. Religion“ (*ἀλλόφυλοι*).

Ein halbes Jahrhundert ſpäter findet ſich bei dem leichtgläubigen Biſchof Gregor von Tours († 594) die erſte dunkle Andeutung über jenes große Nationalheiligtum der indiſchen Chriſten, die Thomas-Stätten bei Madras; Gregor beruft ſich auf das Zeugnis eines reiſenden ſyriſchen Mönches Theodor, der ſelbſt in Meilapur (Pfauen-

stadt) gewesen sein will, doch erwähnt er den Namen dieser später so berühmten Stadt noch nicht und bemerkt auch, daß der Leichnam des Apostels Thomas nach Edessa übergeführt und dort bestattet sei. Diese Thomas-Stätten von Meilapur rücken mit einem Schlage in ein helles Licht durch das 1547 auf dem großen Thomas-Berge aufgefundene sogenannte Thomas-Kreuz. Auf einen ziemlich großen Stein ist ein Kreuz in Relief in altertümlicher Form und darüber schwebend eine Taube in ziemlich rohen Umrissen eingemeißelt, und rund um das Kreuz läuft eine Inschrift, welche jahrhundertelang den Gelehrten ein Rätsel war. Sie wurde von einem englischen Indologen, dem Kollektor Dr. Burnell, als Pehlewi des sechsten oder siebenten Jahrhunderts erkannt und entziffert. Über die Übersetzung ist Einmütigkeit nicht erzielt. Dr. Burnell übersetzt: „In der Strafe durch das Kreuz (bestand) das Leiden dieses Einen, Er, der da ist der wahre Christus, und Gott droben und der ewige reine Führer." Dagegen der Münchener Indologe Dr. Haug übersetzt: „Wer an den Messias glaubt und an Gott in der Höhe und auch an den Heiligen Geist, der ist in der Gnade dessen, der den Kreuzesschmerz getragen." (Germann a. a. O. 297. 299.) Offenbar hat dies Kreuz in alten Zeiten in einer christlichen Kirche und diese im Mittelpunkte einer christlichen Niederlassung gestanden. Merkwürdig ist nun, daß in einer Kirche von Kottajam im nördlichen Travankor ein ganz gleichartiges Kreuz mit genau derselben Inschrift in denselben Pehlewi-Schriftzeichen gefunden ist. Und in derselben Kirche in Kottajam befindet sich noch ein drittes ähnliches Kreuz. Es unterscheidet sich darin von den beiden älteren Kreuzen, daß es über dem großen Kreuz in einer zweiten Füllung ein kleineres Kreuz mit zwei Pfauen auf jeder Seite desselben zeigt; es enthält nur den zweiten Teil der Pehlewi-Inschrift, während der erste Teil durch ein Zitat aus Gal. 6, 14 in syrischer Sprache ersetzt ist. Wahrscheinlich ist dieses dritte Kreuz einige Jahrhundert jünger als die beiden andern. Was Kosmas berichtet, daß die südindischen Christengemeinden unter persischem Einflusse stünden und großenteils aus persischen Kolonisten sich zusammensetzten, scheint durch diese Pehlewi-Inschriften bestätigt. Weiter aber scheint aus diesen Kreuzesfunden hervorzugehen, daß damals auch auf der Koromandel-Küste in dem späteren Meilapur sich ein christlicher Mittelpunkt befand, und daß derselbe mit der später syrischen Kirche auf der Malabar-Küste kirchlich und sprachlich gleichgeartet war.

Wohl aus nicht erheblich späterer Zeit als die drei erwähnten Kreuze sind die berühmten Privilegien-Tafeln der syrischen Christen und der Kotschin-Juden. Im Jahre 1549 übergab Mar Jakobus, ein hochbetagter Bischof der Thomas-Christen, dem portugiesischen Gouverneur Pedro de Sequeira in Kotschin mehrere Metalltafeln als den kostbarsten Schatz seines Volkes zur Aufbewahrung. Die Portugiesen waren gegen das unschätzbare Kleinod so wenig treu, daß schon nach wenigen Jahrzehnten die Tafeln verloren und vergessen waren. Erst der gelehrte englische Kaplan Dr. Claud. Buchanan fand sie mit Hilfe des britischen Residenten Oberst Macaulay im Jahre 1806 wieder auf. Inzwischen hatte der französische Gelehrte Anquetil du Perron 1757 ein genaues Faksimile von zwei andern wohlerhaltenen sehr alten Kupfertafeln genommen, die sich im Besitz der Judengemeine von Kotschin befinden. Aber die teils alttamulischen, teils chaldäo-pehlewi, teils sassanidisch-pehlewi, teils kufischen Schriftzeichen setzten der Entzifferung und Übersetzung die größten Schwierigkeiten entgegen. Während Tychsen, Dr. E. W. West, Dr. Burnell und Dr. Haug die pehlewi und kufischen Unterschriften deuteten, gelang es dem Basler Missionar Dr. Gundert, den Hauptteil und eigentlichen Text der Kupferplatten zu enträtseln. Es handelt sich danach um drei Dokumente. Das erste, eine auf beiden Seiten in alten Tamil-Buchstaben beschriebene Kupferplatte, stammt wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts. Darauf überträgt der König Wira Raghava dem Großhändler Irawi Korttan in Kranganur als dem Haupt der Christen und seinen Kindern und Enkeln die Herrschaft Manigramam (Perlstadt) mit allen Zeichen fürstlicher Gewalt und mit dem Titel „Oberkaufmann von Kerala" (Malabar). Es war dies kein leerer Titel, denn die Aufsicht über die vier Klassen (fremder Kaufleute?) und die Lehensrechte über die Kaste der Wanier (Ölmacher) und über die fünf Stämme der Kammaler (Handwerker) werden damit ausdrücklich verbunden. Auch aller Zoll von den in den Kodungalur-(Kranganur-)-Fluß einlaufenden Schiffen soll dem Herrn von Manigramam gehören.[6]) Das zweite Dokument besteht aus fünf Kupferplatten von viel geringerem Umfang mit sieben Seiten in Tamil-Malayalem und zwei Seiten Unterschriften in verschiedenen Sprachen. Darin überträgt Maruvan Sapir Iso ein Stück Land nahe der Seeküste mit einigen Familien aus verschiedenen heidnischen Kasten an die Gemeinde und Kirche zu Tarisapalli, die durch einen Iso data virai erbaut ist. Die Herr-

schaften Andschuwannam und Manigramam werden zu gemeinsamen Beschützern des Grundstücks und der dotierten Kirche eingesetzt. Das dritte Dokument endlich, die beiden in jüdischen Händen befindlichen Tafeln, wahrscheinlich das älteste von den drei, enthält ein von dem Perumal (Herrscher von Malabar) Bhaskara Ravi Warma ausgestellte Lehnsurkunde über das Fürstentum Andschuwannam für einen Joseph Rabban in ähnlichen Formeln wie die Schenkung an Iravi Corttan. Obgleich sich dies letztere Dokument seit lange in jüdischen Händen befindet, deutet in seinem Text nichts auf einen jüdischen Besitzer oder Lehnsherrn; auch der Name Joseph Rabban ist bei den syrischen Christen in alter und neuer Zeit oft nachweisbar. Da nun unwahrscheinlich ist, daß ein Jude sollte zum Beschützer einer christlichen Kirche und ihres Grundbesitzes eingesetzt sein, wie der Herr von Andschuwannam es nach dem zweiten Dokument ist, wird vielmehr ursprünglich auch dies dritte Dokument den Christen gehört haben und sich auf die Belehnung eines Christen beziehen. Ohne uns auf die Details dieser interessanten Urkunden einzulassen (wozu man Germann, a. a. O. 225—271 nachlese), heben wir nur einige Hauptpunkte heraus. Wie auf den Thomaskreuzen, erscheinen auch hier noch nicht syrische, sondern persische Namen und Schriftzeichen in verschiedener Schreibung, kufisch, chaldäo-pehlewi und sassanidisch-pehlewi, wie sie in dem Sassaniden-Reiche (226—640) bräuchlich waren. Die Christen erscheinen als vornehme Handelsherrn, welche einen großen Teil des Handels der Malabar-Küste (Kerela) in ihrer Hand vereinigen. Und das Wichtige ist, daß ihnen in dem starren Kastengefüge gerade dieser südlichen Küstengebiete ein relativ sehr hoher Rang, über den Waniern und Kammalern eingeräumt und sie als Lehnsherrn der Aristokratie des Landes gleichgeordnet werden. Die relativ hohe Stellung der syrischen Christen in Travankor und Kotschin bis auf unsere Zeit gründet sich offenbar auf diese alten Dokumente.

Für die Datierung des zweiten Dokuments, der Schenkung von Kirchenländereien, ist von Wert die mit großer Bestimmtheit auftretende Überlieferung der Thomaschristen, daß im Jahre 825 (oder 823) zwei chaldäische (persische) Geistliche, Mar Xabro und Mar Prod, in Malabar und zwar in der Gegend von Quilon (Kullam) gelandet seien; sie hätten vom Könige große Privilegien empfangen, namentlich auch die Erlaubnis, Kirchen zu bauen, wo sie wollten, wozu der König auch die Plätze hergegeben, und zu bekehren, welche

sich wollten bekehren lassen. In das Jahr 825 legt die Tradition auch die Gründung des Hafens Quilon. Die den Geistlichen Mar Xabro und Mar Prod verliehenen Privilegien sollen, so sagt die Überlieferung, unser zweites Dokument sein. Das hat viel Wahrscheinlichkeit; denn der Maruvan Sapir Iso ist wahrscheinlich mit diesem Mar Xabro identisch (Maruvan = Mar; Sapir = Sapor, Shapur, Xabro; Iso = Jesus, Bezeichnung des Mannes als Christen). Das entschiedene Vorwiegen persischer Einflüsse auf der einen Seite und die fortgeschrittene Assimilierung der Christengemeine an die indische Umgebung wird auch durch die Form mehrerer anderer Namen in den Dokumenten auffallend bestätigt. Iravi, hinduisiert nach Ravi = Sonne, läßt die persische Grundform nicht mehr durchscheinen. Das vielumstrittene Wort Tarisapalli scheint zusammengesetzt aus dem neupersischen Worte Tersa = Christ und dem tamulischen palli = Ort. Der Name des Schenkungsempfängers des zweiten Dokuments Isadota ist identisch mit der heute üblichen Namensform Jesudasen = Jesu Diener.

Nur wenige spärliche Nachrichten aus abendländischen Schriftstellern erläutern die offenbar für die indische Kirche bedeutungsvolle Zeit, welche die verschiedenen, zeitlich einander nahestehenden inschriftlichen Funde vor uns aufrollen. Der nestorianische Patriarch von Seleucia Jesujabus von Adiabene (650—660) klagt in einem Briefe den persischen Metropolitan Simeon an, daß durch seine Schuld die Völker des großen Indiens, das sich von Persien bis Quilon erstrecke, der Bischöfe entbehrten. Schon ein Jahrhundert früher, um 538, sollen die Abessinier, Himjariten und Inder zusammen, da sie von Kaiser Justinian keinen ihnen zusagenden Bischof, der das Chalcedonense verwürfe, erhalten konnten, einen gemeinsamen Bischof durch Auflegung eines Evangelienbuches geweiht haben. Ist an dieser sagenhaften Geschichte überhaupt etwas, so sind doch schwerlich die südindischen Kirchen daran beteiligt, die damals nach Persien und nicht nach dem Roten Meere gravitierten. Sicher dagegen scheint zu sein, daß zur Zeit des Khalifen Abd el malik (685—705) die indischen Kirchen mit List sich einen Bischof durch den Bischof Theodor von der Sekte der Phantasiasten in Alexandrien weihen ließen, der aber Indien nicht erreichte. Um 760 scheint Indien zu einem selbständigen Metropolitanat unter dem nestorianischen Patriarchen von Seleucia erhoben zu sein, und in einer Synodalverordnung des Patriarchen Theodosius (852—858) werden neben-

einander die Metropolitane von China, Indien und Persien aufgeführt, doch ohne Namennennung. Im Jahre 841 beschrieb der arabische Kaufmann Sulaiman seine wiederholten indischen Reisen; dabei erwähnt er auch einen südindischen Hafen Batumah; in diesem Namen vermuten die Gelehrten ein Beit Tumah, Haus des Thomas, deuten es auf Meilapur und schließen daraus, daß damals in Südindien die Heiligkeit der Thomas-Stätten schon so unbestritten gewesen sei, daß der vielbesuchte Hafen Meilapur davon seinen Namen erhalten habe. Im Jahre 883 sandte der geniale, weitschauende englische König Alfred der Große die beiden Priester Sighelm und Äthelstan über Rom nach Indien, um dem heiligen Thomas die Weihegaben zu überbringen, die Alfred bei der Belagerung Londons ihm gelobt hatte. Die beiden Gesandten scheinen von ihrer weiten Reise glücklich heimgekehrt zu sein; leider wissen wir über ihre Erlebnisse nichts.

Während die vorher schon spärliche Verbindung Indiens mit dem Abendlande infolge der arabischen Eroberung und des Aufkommens großer islamischer Reiche seit 632 fast ganz abriß, scheinen sich auch in Indien die Verhältnisse für die Christen nach einer kurzen Blütezeit ungünstig gestaltet zu haben. Wir wissen davon nur aus den unsichern mündlichen und schriftlichen Überlieferungen, welche noch im Anfang des vorigen Jahrhunderts bei den Thomas-Christen umliefen. Der zuverlässige Whitehouse (Lingerings of Light in a dark Land) faßt sie so zusammen: „Im dritten Jahrhundert kam ein gewisser Zauberer Manikawatschacar ins Thola-Land auf der Koromandel-Küste, und nachdem er durch seine Künste viele Christen abgewandt und seine Häresie verbreitet hatte, kam er auch zu Lande nach Malajalem und zwar in den südöstlichsten Teil nach Travankor, wo zwischen Quilon und Kottar viele Christen angesiedelt waren. Dort arbeitete er und gewann durch seine vermeintlichen Wunder großen Einfluß. Wenn jemand krank war oder dem Vieh etwas zustieß, schickte man zu ihm, daß er das Kranke anhauche und Zauberformeln darüber spreche und heilige Asche anwende. Er lehrte den Gebrauch von Mantra oder kabbalistischen Sentenzen in Versen und pries ihnen die heidnische Mixtur der fünf Produkte der Kuh als spezifisches Mittel wider alle Krankheiten und zur Verlängerung des Lebens an. Acht Familien ließen sich von ihm abwendig machen und wuchsen allmählich auf 96 Häuser heran." Sonst wird meist berichtet, 96 Familien seien abgefallen

und nur acht, die sogenannten Dareayul oder Bekenner, dem Christenglauben treu geblieben. Aller Wahrscheinlichkeit nach, handelt es sich hier um das Auftreten des sivaitischen Dichters und Philosophen Manikjawatschaka, der die Beseitigung des Buddhismus und die Wiederherstellung des Brahmanismus anbahnte, die nach heißen, blutigen Kämpfen im neunten Jahrhundert durchgesetzt wurde. Die Zeit Manikjawatschakas wird verschieden zwischen 500 und 800 angesetzt. Es scheint, daß die gegen die Buddhisten gerichtete Bewegung auch die Christengemeinden mitbetroffen habe. Ob auf der Koromandel-Küste, außer in Meilapur, das Christentum jemals vorher verbreitet gewesen ist, wissen wir nicht. Im südlichen Travankor ist es bis auf die heute noch vorhandenen Reste der Dareayul in der alten Hauptstadt Travankor und der neuen Trivandram ausgerottet. Und diese kümmerlichen Reste sind wegen ihrer Absonderung von der Hauptmasse der Christen seit Jahrhunderten arg vernachlässigt und verheidnischt.

Nun folgen vier Jahrhunderte, von 850—1250, über die wir überhaupt nichts wissen. Der Archimandrit Nilos Doxopatrios (1143) erwähnt, in einer von ihm verfaßten Streitschrift, der Patriarch von Antiochien habe außer Asien und Anatolien auch Indien inne, wohin er auch bis dahin einen von ihm ordinierten Katholikos, der sich von Romogyris (Ramagiri = Ramasberg?) nenne, gesandt habe. Wir wissen weder von Romogyris noch von diesem Katholikos etwas. Im Jahre 1122 tauchte in Rom ein angeblicher indischer Patriarch Johannes auf, der die unglaublichsten Dinge über die Thomaskirche von Meilapur berichtete, und dadurch den leichtgläubigen Papst und seine Kardinäle in das größte Erstaunen versetzte. Es scheint ein Schwindler gewesen zu sein, zu dem in Syrien eine verworrene Kunde von den indischen Heiligtümern der Christen gelangt war.

b) **Der erste römische Missionsversuch in Indien.**[7]) Um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts riß das nächtliche Dunkel, welches ein halbes Jahrtausend Ostasien vor den Augen Europas verborgen hatte. Die Mongolen-Kaiser Dschingiskhan und seine Nachfolger richteten im Osten ihr gewaltiges Reich auf und waren weitherzig und weltoffen genug, eine wenn auch nur sporadische Verbindung mit dem Abendlande anzubahnen. In der Christenheit waren damals die beiden großen Missionsorden des Mittelalters, die Franziskaner und Dominikaner, eben im Aufblühen und boten den

Päpsten geeignete Sendboten für die kirchlichen und politischen Missionen in die fernen, unbekannten Länder. Von diesen Beziehungen zu China fiel auch für Indien etwas Missionstätigkeit ab, wenn dieses Land auch mehr nur als Unterwegs-Station für die Reise nach dem fernen Osten angesehen wurde. Der berühmte Reisende Marco Polo, der von 1270—1295 im Osten reiste, war der erste, der leidlich zuverlässige Kunde über Indien nach Europa brachte. Er war zweimal selbst in Ostindien gewesen, das eine Mal als Befehlshaber mehrerer Schiffe Kublaikhans, das andere Mal als Kommandant einer chinesischen Flotte, welche eine mongolische Prinzessin nach Persien geleitete. Er scheint, von der weitaus bedeutendsten christlichen Kirche daselbst, der syrischen in Malabar, fast nichts erfahren zu haben; er sagt davon nur: „In dem Königreiche Quilon (Travankor) halten sich viel Christen und Juden auf, die ihre eigene Sprache reden." Auch in Meilapur scheint er nicht selbst gewesen zu sein; doch hat er viel darüber gehört. Der Südosten Indiens, das Tamulen-Land, heißt bei ihm und den nachfolgenden christlichen Schriftstellern der nächsten Jahrhunderte Maabar; aus der Verwirrung dieses sonderbaren Namens mit der Westküste Malabar ist wohl die im ganzen achtzehnten Jahrhundert auch bei den evangelischen Missionaren übliche Bezeichnung der Tamulen als Malabaren und ihrer Sprache als der malabarischen entstanden. Polo schreibt: „In der Provinz Maabar befindet sich der Leichnam des glorreichen Märtyrers, des heil. Thomas, des Apostels, welcher daselbst das Märtyrertum erduldete. Er ruht in einer kleinen Stadt, die von wenig Kaufleuten besucht wird, weil sie ihrem Handel wenig darbietet; aber in Andacht kommt eine große Menge Christen und Sarazenen hieher. . . Die Christen, welche hieher pilgern, sammeln Erde von der Stelle, wo er erschlagen wurde, die von roter Farbe ist, und nehmen sie ehrfürchtig mit sich fort; später wenden sie dieselbe oft zur Verrichtung von Wundern an und geben sie in Wasser aufgelöst den Kranken, wodurch manches Gebrechen geheilt wird. . . Eine Menge von Wundern geschehen da täglich durch Vermittlung des gesegneten Heiligen. Die Christen, welche die Pflege der Kirche haben, besitzen Wälder von den Bäumen, welche die indischen Nüsse tragen (Kokospalmen), und daraus ziehen sie die Mittel zu ihrem Unterhalt. Als einen Zoll zahlen sie einem der königlichen Brüder monatlich einen Grot für jeden Baum. . ." Und nun erzählt er die damals allgemein geglaubte Legende vom Märtyrertod des Thomas.

Offenbar waren die Thomas-Stätten von Meilapur damals der berühmteste Wallfahrtsort der indischen Christen, und in ihrer unmittelbaren Nähe bestand noch eine nicht unbeträchtliche Christengemeinde, eine Oase inmitten weiter heidnischer Wüste.

Ungefähr gleichzeitig mit Marco Polo, weilte 1292—1293 der spätere Erzbischof von Peking-Kambulac, der Franziskaner Johannes von Monte Corvino, 13 Monate in Südindien. Leider wissen wir von dieser, seiner indischen Wirksamkeit fast gar nichts. Er schreibt: „Ich kam nach Indien und war 13 Monate in der Landschaft Indiens, wo die Kirche des heiligen Apostels Thomas ist; dort habe ich an verschiedenen Orten etwa 100 Personen getauft; mein Lebensgefährte war Bruder Nikolaus de Pistorio vom Orden der Predigermönche."[8]) Dieser Dominikaner Nikolaus von Pistoja muß bald gestorben sein. Etwa 1310 war ein dritter Mönch Menentillus vorübergehend in Indien; aus seinem in den „Gelehrten Anzeigen der Münchener Akademie", 1855, Bd. 40, Nr. 21 und 22 veröffentlichten Briefe ist für uns nur eine Stelle von Interesse: „Christen und Juden gibt es (in den Küstengebieten Südindiens?) wenige und von geringem Ansehen. Christen und solche, welche christliche Namen tragen, werden vielfach verfolgt."

Ein Jahrzehnt später beginnt die erste geordnete (?) römische Missionstätigkeit. Etwa im Jahre 1319 waren von Avignon, damals dem Sitze des Papstes, eine Anzahl Dominikaner und Franziskaner in den fernen Osten ausgezogen und hatten ohne wesentlichen Erfolg von Täbris bis Ormuz missioniert. An dem letzteren Orte schlossen sie mit einem Schiffe einen Kontrakt ab, welches zur Kirche des heil. Thomas segeln wollte, wurden aber auf der kleinen Insel Diu durch Betrug der Schiffer voneinander getrennt. Der Dominikaner Jordanus gelangte mit den vier Franziskanern, Thomas von Tolentino, Jakobus von Padua, Demetrius von Tiflis und Petrus von Siena nach Thana auf der Insel Salsette (nahe bei dem heutigen Bombay). Dort fanden sie fünfzehn nestorianische Haushaltungen und hörten, daß auch in Supera (Sefer) und Paroth (Baroach) sehr viele Christen wohnten, die aber mehr dem Namen als dem Glauben nach Christen wären, da sie in Ermangelung von Lehrern nicht wüßten, was sie glauben sollten. Jordanus berichtet, sie wüßten so wenig vom Christentum, daß sie Christus mit dem Apostel Thomas verwechselten. Übrigens seien gerade in den letzten Zeiten die Gemeinden durch die Sarazenen furchtbar verwüstet und viele Kirchen

in Moscheen verwandelt. Wir befinden uns in der Zeit der islamischen Raub- und Eroberungszüge im nordwestlichen Indien. Whitehouse (a. a. O.) berichtet, daß noch um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts ein mit Vermessungsarbeiten an der indischen Westküste beschäftigter Regierungsbeamter nordwestlich von Bombay ein oder zwei isolierte Kolonien nestorianischer Christen an der Küste getroffen habe, schwach an Zahl, arm und unwissend. (Germann, S. 5, Anm.) Es ist die Gegend des alten, schon von Kosmas Indicopleustes erwähnten Bistums Kalliana (Kalyan), in dem also durch die sieben Jahrhunderte, wo wir nichts von ihnen hörten, nicht unbeträchtliche Gemeinden wenigstens ein veräußerlichtes Namenchristentum hindurchgerettet haben. Jordanus reiste alsbald nach Supera und Baroach weiter, um nach den dortigen Gemeinden zu sehen. Unterdessen wurden die vier in Thana zurückgebliebenen Gefährten von den fanatischen Mohammedanern in Disputationen über die Gottheit Christi und das Prophetenamt Mohammeds verwickelt, und als sie ihren Christenglauben bekannten, wurden drei am Donnerstag vor Palmarum (1321) von vier Bewaffneten überfallen und unter einem Baume enthauptet. Als dann der Kadi nach ihrem Gepäck schickte, wurde auch der vierte, Petrus, gefangen und unter großen Qualen am Freitag (Karfreitag) hingerichtet. So beginnt die römische Mission in Indien mit einem Martyrium, und wir sind in der glücklichen Lage, in zwei Briefen des Jordanus genaue Nachricht darüber zu haben.

Jordanus scheint noch zwei Jahre nach diesem tragischen Tode seiner Gefährten in Indien geblieben zu sein. Er rühmt sich, fast 300 getauft und zum Glauben geführt zu haben. Wenn er an anderer Stelle die Zahl der Getauften nur auf 130 angibt, so sind die übrigen wohl Nestorianer, die er zum römischen Bekenntnis brachte. Dann ist er zeitweilig nach Europa zurückgekehrt. Im Jahre 1328 wurde er von Papst Johann XXII. zum Bischof von Quilon geweiht, offenbar mit besonderer Beziehung auf die Thomas-Christen des Südens, unter denen er wohl im römischen Sinne wirken sollte. Wahrscheinlich ist er 1330 zum zweitenmal nach Indien gegangen und hat im Süden auf der Malabar-Küste mehrere Jahre gewirkt. Wir wissen darüber leider nichts. Nur in einem Rückblick auf seine Tätigkeit bemerkt er, daß er mit seinen Genossen, den Franziskanern und Dominikanern, über 10000 Schismatiker (wohl Thomaschristen) und Ungläubige gewonnen, die er nach seinen

Erfahrungen zehnmal besser und liebevoller erfunden habe als die europäischen Christen. Wenn 200—300 treue Missionare wären, so würden sie kein Jahr brauchen, um mehr als 10000 zu bekehren. Wegen ihrer geringen Anzahl konnten sie viele Gegenden nicht besuchen. Dagegen durchzögen die Sendboten der Sarazenen den ganzen Orient; sie seien die größten Feinde und Verfolger der christlichen Missionare und hätten fünf Dominikaner und vier Minoriten zu seiner Zeit grausam getötet. Jordanus kehrte später, wir wissen weder wann noch warum, nach Europa zurück.

Anscheinend gleichzeitig mit ihm reisten zwei andere Abendländer in Indien, Oderich (Odoricus) von Portenau in Friaul († 1331) und der abenteuerliche Ritter Sir John Mandeville, der des Oderich Berichte abgeschrieben und sagenhaft ausgemalt hat. Odoricus war in Thana, begab sich zur Begräbnisstätte der Märtyrer, öffnete sie und legte die Gebeine in schöne Truhen, um sie in das „obere Indien" nach einer Missionsstation der Franziskaner zu bringen. Auf der Reise dorthin (wahrscheinlich ist sein Ziel Zaitun in China) berührt er die malabarischen Häfen Flandrina (Fandaraina bei den Mohammedanern, und Cyncilim (Zinglatz, Gincalam, nach der südindischen Tradition Kranganur). Uns interessiert dabei, was Odoricus und sein Nachfolger über die Christengemeinden Zuverlässiges in Erfahrung gebracht haben. In Flandrina wohnen Christen und Juden, die häufig unter sich Krieg führen, wobei aber die Christen immer Sieger bleiben. Außerdem wohnen auch in Zinglatz (Kranganur) und in Sarche (Sachee, Barchen, wahrscheinlich ist Saimur oder Saighar gemeint) viele Juden, gläubige Christen und Mendynantes (mendicants Bettelmönche?).[9]) Sodann führen uns beide Reisende in zehn Tagen in das Reich Mobaron, das Maabor Marco Polos. Dort ruhe in einer der vielen Städte in einer Kirche der Leichnam des heil. Thomas; jene Kirche sei voll von Götzenbildern; um sie herum wohnen in fünfzehn Häusern nestorianische Mönche, schlechte Christen und Schismatiker. Mandeville weiß nun viel Wunderbares über das Thomasgrab zu berichten und macht dabei die merkwürdige Bemerkung, die Assyrier hätten zwar den Leichnam des Thomas nach Edessa gebracht; er sei aber nachher doch wieder nach Indien geschafft; ein Beweis, wie selbst damals noch die altchristliche Tradition mit der neueren indischen um die Herrschaft stritt.

Von 1348—1350 weilte der päpstliche Gesandte Johannes von Marignola, von China heimkehrend, in Indien. Er kam Ostern

1348 in Quilon an und weilte dreizehn Monat in Malabar. Herren des Pfeffers, des Hauptausfuhr-Artikels, waren damals die Thomas-Christen, die von jedem Pfunde einen Ausgangszoll erhoben. Von diesem Einkommen räumten sie auffallenderweise dem päpstlichen Legaten erst 100 Goldfanam, schließlich 1000 Goldfanam monatlich (!) ein. Marignola hatte seine Wohnung in der St. Georgskirche der Lateiner, die er mit kostbaren Gemälden ausmalte. Bei seinem Abschiede rühmte er sich, viele glorreiche Werke vollbracht zu haben; welche, erfahren wir leider nicht. Der päpstliche Legat reiste zu Lande nach Süden über das Kap Komorin weiter. Auf dem Kap veranstaltete er eine groteske Feier; er errichtete auf der Bergspitze eine Marmorsäule und setzte darauf in Gegenwart unzähliger Menschenmassen ein steinernes Kreuz, salbte es mit Öl, weihte und segnete es. Von hier reiste er nach den Malediven, wo damals auch Christen wohnten; auch hier wurde er seitens der Fürstin („der hochberühmten Königin von Saba", wie der eingebildete Prälat sich ausdrückt) mit erstaunlichen Ehren aufgenommen — wenn er nicht flunkert. Er reiste weiter nach Ceylon, wo er vier Monate lang gefangen gehalten wurde, aber trotz der langen Wartezeit und vieler Spekulationen über das Paradies, Adams Haus und den Adamsberg, über die Christengemeinden früherer Jahrhunderte nichts erfuhr. Aus der Gefangenschaft befreit, reiste er eiligst noch nach den Thomas-Stätten von Meilapur, wo er aber nur vier Tage verweilte. Meilapur heißt bei ihm Mirapolis. Die eine Kirche dort soll nach ihm Thomas selbst erbaut haben, die andere haben erbauen lassen; natürlich erzählt er auch die Legende von des Thomas Ermordung durch einen Pfeil. „Viele Wunder geschehen durch die blutgetränkte Erde und durch das Trinken aus einer Wunderquelle, an Christen, Tataren und Heiden;" ja Marignola will an seiner eigenen Person ein solches Wunder erfahren haben, das er aber leider nicht erzählt. Sonst erfahren wir nur noch, daß bei der sehr schönen Kirche des Thomas ein kleiner Weinberg war. Marignola reiste über Ninive, Damaskus und Jerusalem nach Europa zurück.

Damit ist diese kurze römische Missionsperiode zu Ende; sie ist kaum eine Missionsepisode zu nennen, denn von eigentlicher Missionsarbeit erfahren wir überhaupt nichts. Man könnte ja bei den wenigen zerstreuten Nachrichten zwischen den Zeilen lesen, daß die Franziskaner damals schon mit Nachdruck bei den Thomaschristen in der Gegend von Quilon einzusetzen versuchten, die 10000 Be-

kehrten des Jordanus, die „Gefährten" dieses ersten römischen Bischofs von Quilon, die St. Georgs-Kirche der Lateiner an diesem Orte und ähnliches weisen darauf hin. Mit dem Jahre 1350 verstummen die Nachrichten wieder gänzlich für anderthalb Jahrhundert. Auch die chinesische Mission der Römer schließt mit dem Sturze der mongolischen Dynastie und dem Tode des letzten Erzbischofs von Peking Wilhelm von Prato 1370. Im Jahre 1449 kam der venetianische Renegat Nicolo de Conti von seinen abenteuerlichen Reisen im Orient nach Rom zurück; er erzählte, daß in Meilapur, einer Stadt von 1000 Feuerstellen, der Körper des heil. Thomas „ehrenvoll in einer schönen, großen Kirche ruhe, bei welcher nestorianische Christen wohnen, die außerdem durch ganz Indien zerstreut sich finden, wie in Europa die Juden". Das ist die einzige abgerissene Notiz aus dem fünfzehnten Jahrhundert.

Zwölf Jahrhunderte hindurch lassen sich leise Spuren einer christlichen Einwirkung auf Indien nachweisen; leider sind alle direkten Nachrichten nur wie ein verklingendes Echo aus weiter Ferne. Wäre nicht nach der Entdeckung des Seewegs nach Ostindien das Dasein einer großen indischen Kirche in Malabar und uralter christlicher Wallfahrtsorte in Meilapur kundgeworden, so könnten wir aus diesen zerstreuten Notizen uns keinen Begriff von dem Umfang der christlichen Bestrebungen machen.

Man hat gefragt, ob denn die christlichen Gedanken nicht auch auf die für religiöse Anregungen so empfänglichen Gemüter der Hindu eingewirkt haben und sich nicht Spuren solcher Einwirkungen in der Literatur oder der Überlieferung Indiens nachweisen lassen. Im zwölften Buch des großen indischen Heldengedichts Mahabharata wird von einer „weißen Insel" (Svetadvipa) erzählt, welche am nördlichen Ufer des vom Götterberge Meru nördlich gelegenen Milchmeeres liege, deren Bewohner weiß, Mondschein-glänzend seien; nach ihrem religiösen Standpunkt werden sie als ekantinas, Monotheisten bezeichnet. Quelle der wahren Erkenntnis sei ihnen devajaga, die Versenkung in die Anschauung Gottes. Sie verehren nur einen einzigen unsichtbaren Gott, den Narayana, welchem sie im Geiste leise gemurmelte Gebete darbringen; sie seien mit dem vorzüglichsten Glauben (bhakti) begabt. — Erst im zweiten Weltalter würden die Männer, welchen die Belehrung von einem unsichtbaren göttlichen Wesen mitgeteilt sei, zur Vollendung der Werke Gottes mitwirken. — Da haben wir offenbar einen Anklang an christliche Lehren, von

denen die Kunde zu dem heiligen Sänger gelangt war. Dr. Lorinser, ein deutscher Orientalist, glaubt in der Bhagavadgita, einer der schönsten und tiefsten Episoden desselben Mahabharata, an mehr als hundert Stellen Anklänge an das Neue Testament nachweisen zu können. Allein andere Gelehrte, welche Lorinsers Vermutungen nachgeprüft haben, vermögen keine direkte und sichere Beziehung zu erkennen. Man hat in jener ganzen Geistesrichtung des mittelalterlichen Vaischnawismus, in ihrem Wertlegen auf den Glauben (bhakti) und die Versenkung in Gott mächtige christliche Impulse sehen wollen. Allein diese Fragen sind zu verwickelt und noch zu wenig geklärt, als daß wir sie hier kurz abmachen könnten. Man ist auf diesem schwierigen Gebiete noch über Vermutungen nicht hinausgekommen.

2. Von der Ankunft der Portugiesen bis zum Beginn der evangelischen Mission.*)

(XVI. und XVII. Jahrhundert.)

a) **1498—1542.** Im Mai 1487 schickte der weitschauende, unternehmungslustige König Johann II. von Portugal zwei Gesandte nach dem Osten, um auf dem Landwege nach Indien zu gelangen und Nachrichten über die Möglichkeit eines Seewegs dorthin einzuziehen. Der eine von ihnen, Pedro de Covilhao, kam auf arabischen Schiffen nach Malabar und sandte seinem König wertvolle Informationen. Auf Grund derselben zog 1497 Vasco da Gama an der Spitze einer portugiesischen Flotte aus und landete am 9. Mai 1498 in Calicut. Damit war die so lange Jahrhunderte vergeblich gesuchte Verbindung des Occidents mit Indien wiederhergestellt, und es begann eine neue Zeit, eine römische Missionsepoche Indiens. Die portugiesischen Könige Emanuel 1495—1521 und noch mehr sein bigott frommer Nachfolger Johann III. 1521—1557 hielten es neben der kolonialen Eroberung und Ausbeutung für ihre wichtigste Aufgabe, in den neuentdeckten, unübersehbar großen Gebieten des Ostens und Westens das Christentum zu pflanzen, natürlich in der römischen Form. Und die beiden Missionsorden der Dominikaner und Franzis-

*) Müllbauer, Geschichte der katholischen Mission in Ostindien. — Schwager, Die katholische Heidenmission der Gegenwart. Heft 4: Vorderindien und Brit. Hinterindien. Steyl, 1909.

kaner stellten dazu ein stattliches Streiterheer, zu dem sich noch zahlreiche Weltgeistliche gesellten. Schon die zweite portugiesische Flotte, welche unter Cabral 1500 nach Indien segelte, und seitdem fast alle weiteren nach Indien fahrenden Schiffe hatten Scharen zum Missionsdienst bestimmter Mönche an Bord. Goa wurde ebenso der Mittelpunkt der kirchlichen Hierarchie wie des großen Kolonialreiches. Im Jahre 1534 wurde es zum Bistum erhoben und dem Bischof Johann d'Albuquerque übertragen (1539—1553; Sedisvakanz 1553—1560). Nach seinem Tode wurde Goa 1557 Erzbistum, und die Erzbischöfe Gaspar de Leam Pereira (1560), Vincenz da Fonseca 1585), Matthäus von Medina (1590) und ganz besonders Alexio de Menezes (1594) umgaben es mit wachsendem Glanze. Auch andere Stützpunkte der portugiesischen Seeherrschaft wie Ormuz, Mozambik u. a. wurden mit Kirchen, Klöstern, Weltgeistlichen und Mönchen bedacht. Besonders die eifrigen Franziskaner hatten Klöster in Goa, Kotschin, Diu, Bassein, Schaul, Salsette und an andern Orten. Da die Portugiesen die Verbindung ihrer Soldaten und Seeleute mit eingeborenen Frauen begünstigten und ihre vielfach illegitime Nachkommenschaft unbesehens tauften, da sie außerdem den Übertritt von Eingeborenen auf jede Weise begünstigten und belohnten, so wuchs bald, zumal in der Umgegend von Goa, eine nicht unbeträchtliche namenchristliche Kirche heran, deren sittlicher Zustand freilich zumeist überaus traurig war, und die dem Christennamen wenig Ehre machte. Doch sind die ersten vier Jahrzehnte der portugiesisch-römischen Mission arm an bemerkenswerten Ereignissen und Erfolgen; man rechne denn dahin die mysteriöse Taufe eines Radscha von Tanor auf der Malabar-Küste. Der erste glänzende Stern, der in ihr aufging, war Franz Xavier. Der Tag seiner Landung in Indien, der 6. Mai 1542, ist der Geburtstag einer römischen Missionstätigkeit in Indien in größerem Stil.

b) **Franz Xavier,***) am 7. April 1506 auf dem Schlosse Xavier in Navarra geboren, stammte aus einer hochadligen Familie und war mütterlicherseits mit dem Königshause von Navarra und mit den Bourbonen verwandt. Er war mit klarem Verstande und hochherziger Gesinnung ausgerüstet und theologisch und philosophisch

*) R. P. Brou S. J., Saint François Xavier. Paris 1912. — E. A. Stewart, The life of St. Francis Xavier. London 1917. — Venn-Hoffmann, Franz Xaver, ein weltgeschichtliches Missionsbild. Wiesbaden 1869.

gründlich durchgebildet. Er war mit Ignaz Loyola eng befreundet und hatte mit ihm am 27. Sept. 1540 den Jesuiten-Orden begründet. Der Hauptsitz der portugiesischen Herrschaft war, wie gesagt, Goa. Der dortige Bischof, später Erzbischof, hatte seine Vikare auf den Molukken, auf der Halbinsel Malakka, in Travankor und auf der Koromandel-Küste, in Diu auf der Halbinsel Gudscherat, in Ormuz am Persischen Meerbusen, in Sofala und Mozambik, kurz in allen portugiesischen Besitzungen in den indischen Meeren. Auch auf Ceylon gab es einige Missionare. Aber der glaubenseifrige König Johann III. von Portugal war mit den bisherigen Fortschritten des Christentums nicht zufrieden. Sein Ratgeber Johann Gavan machte ihn auf den Begründer des Jesuiten-Ordens aufmerksam und veranlaßte ihn, sich diesen Orden möglichst ganz für die indische Mission auszubitten. Loyola ging auf die Auswanderung des ganzen Ordens nach Indien nicht ein, sondern wählte nur zwei, und zwar gerade die beiden schwächsten Glieder desselben, Simon Rodriguez und Nikolaus Bobadilla, für diesen Zweck aus, und erst als sich ihrer Ausreise Hindernisse in den Weg stellten, gestattete er, daß an ihrer Stelle Franz Xavier nach Indien ging. Ohne Zweifel überragte dieser die übrigen Europäer, die damals in Indien und Ostasien weilten, die Kaufleute und Kolonialbeamten wie die Missionare und Priester, um Hauptes Länge sowohl durch die Gründlichkeit seiner Bildung wie durch den Ernst und die Inbrunst seiner lautern Frömmigkeit, den verzehrenden Eifer seines Wirkens, seine rücksichtslose Selbstverleugnung und Selbstabtötung und seine ungeschminkte Wahrheitsliebe. Allein diese vortrefflichen Eigenschaften, welche Xavier wirklich zu einem großen Mann machen, treten erst recht hervor, wenn man den Berg von Schutt abergläubischer Legenden und erfundener oder ausgemalter Wundergeschichten hinwegräumt, unter welchem seine jesuitischen Biographen und ihre Nachtreter sein Lebensbild vergraben haben. Zum Glück ist das dem Wahrheitssucher heute noch möglich durch die umfangreiche, unzweifelhaft echte Korrespondenz Xaviers, in welcher uns sein wahres Wesen klar und groß entgegentritt. Die Wunder, welche seine Bewunderer ihm angedichtet haben, sind zum Teil geschmacklos. Unter den zehn Mirakeln der Wunderliste in der Kanonisationsurkunde findet sich z. B. folgende wenig glaubhafte Geschichte: Der Heilige segelte von Amboina nach Baranula in den Molukken und hielt in einem Sturme sein Kruzifix einen Finger lang ins Meer. Es fiel ihm aus der Hand in die See. Am fol-

genden Tage erreichte er Baranula und ging auf die Stadt Tamalo zu. Nach 500 Schritten sprang eine Krabbe aus dem Meer, lief mit dem Kruzifix in den Scheren auf Xavier zu, stand vor ihm still, wartete, bis er das Kruzifix genommen, und kehrte dann ins Meer zurück. Schreibt dieselbe Urkunde ihm endlich drei Totenerweckungen zu, so berichtet zu der noch relativ bestbezeugten von diesen drei einer seiner Biographen folgende Worte Xaviers: „Guter Jesus! Ich soll Tote erwecken können! Ich, Armseliger! Sie brachten einen jungen Menschen zu mir, der anscheinend tot war. Auf meinen Befehl, im Namen Jesu aufzustehen, stand er auf. Das erschien den Leuten als eine neue Sache." In den Originalbriefen Xaviers findet sich kein einziges der von der Legende berichteten Wunder; wir sind also durchaus berechtigt, ja verpflichtet, sie um der Wahrheit willen beiseite zu schieben.

Das ist nötig, weil wir erst nach Beseitigung dieses künstlich aufgetragenen Goldglanzes imstande sind, uns über Xaviers Missionstätigkeit ein Urteil zu bilden. Da fällt nun zunächst die Kürze derselben auf. Xavier landete im Mai 1542 in Goa und starb am 2. Dez. 1552, also nur zehn Jahre später, auf der Insel Sanzian bei Kanton. In diesem kurzen Jahrzehnt hat er aber keineswegs nur in Indien gewirkt; es fallen in diese Zeit ebenso seine „bahnbrechenden" Arbeiten in dem jetzt holländischen Indonesien, in Japan und China; ein einfaches Rechenexempel ergibt, daß er auf jedem dieser großen Missionsgebiete nur eine verhältnismäßig sehr kurze Zeit geweilt haben kann. In der Tat hatte er in Indien nur eine zusammenhängende Tätigkeit von etwa 2 $^1/_2$ Jahren (Mai 1542 bis Dez. 1544), und rechnen wir noch zwei spätere, vorübergehende Besuche dazu (Jan. 1548 bis April 1549, Jan. bis April 1552), so kommen doch alles in allem höchstens 4 $^1/_2$ Jahre heraus. Das ist allerdings überraschend wenig für einen, dem mit Vorliebe der Titel eines „Apostels Indiens" beigelegt wird: es macht uns denn doch gegen diesen hochtrabenden Namen etwas argwöhnisch. Dieses Bedenken wird noch verstärkt, wenn wir uns seine Missionsmethode ansehen, über die er sich in seinen Briefen offen genug ausspricht. Xavier hat die Sprache keines der von ihm besuchten Missionsfelder, am wenigsten eine indische Sprache gelernt. Er wirkte durch Dolmetscher oder behalf sich sonst auf die mangelhafteste Weise. Hören wir ihn selbst: „Es ist eine schlimme Lage inmitten eines Volkes von fremder Zunge ohne einen Dolmetscher. Rodriguez versucht

zwar den Dolmetscher zu machen, aber er versteht wenig Portugiesisch. Da kannst du dir also denken, was ich hier für ein Leben führe, und was ich für Predigten halte, wenn weder das Volk den Dolmetscher, noch dieser mich versteht. Ich sollte Meister in der Zeichensprache sein. Dennoch bin ich nicht ohne Arbeit, denn ich brauche keinen Dolmetscher, um neugeborne Kinder zu taufen." In einem andern Briefe heißt es: „Da nun weder sie meine Sprache verstanden noch ich die ihrige, so wählte ich aus ihrer Mitte einige begabte und gebildete Männer aus und bemühte mich, einige zu finden, welche beide Sprachen — Spanisch und Malabarisch (sc. Tamulisch) — verstanden. Dann traten wir mehrere Tage zusammen und übersetzten gemeinschaftlich mit großer Mühe den Katechismus in die malabarische (tamulische) Sprache." Wie mangelhaft diese Übersetzung war, wird drastisch beleuchtet durch Xaviers gelegentliche Klage, die Christen hätten im Glaubensbekenntnis statt „ich glaube" gelernt „ich will", und das gedankenlos nachgebetet. Christliche Begriffe, für die sich nicht ohne weiteres tamulische Worte boten, bezeichnete man einfach mit den spanischen Worten, Beichte mit Confesser, Heiliger Geist mit Espiritu Santo usw., jedenfalls auch nicht zur Erhöhung der Verständlichkeit. Und diese mangelhaften Übersetzungen lernte Franz Xavier auswendig und sagte sie dann den Leuten vor und prägte sie ihnen ein.

Wir fragen billig, ob mit einer so mangelhaften Ausrüstung, deren sich jeder heutige Missionar schämen würde, überhaupt eine tiefer greifende Missionswirksamkeit möglich war. Xavier kam als der ausgesprochene Freund und Günstling des Königs Johannes III., von diesem mit weitgehenden Vollmachten ausgerüstet und mit ihm durch eine regelmäßige, intime Korrespondenz in steter Verbindung stehend. Dazu langte er in Begleitung des neuen Vizekönigs Alfons de Suza nach Indien an. Dieser mächtige königliche Schutz, die Möglichkeit, den starken königlichen Arm stets für seine Zwecke in Bewegung zu setzen, und das Ansehen, welches ihm diese Vertrauensstellung bei allen portugiesischen Gouverneuren und Beamten gab, verliehen ihm von vornherein eine einzigartige Stellung. Die ersten fünf Monate wohnte er in Goa. Man baute dort damals aus Staatsmitteln eine große Bildungsanstalt, das St. Pauls-Kollegium, in der hundert Eingeborene aus allen portugiesischen Besitzungen in Indien im christlichen Glauben unterwiesen werden sollten, um dann als Prediger zu ihren Landsleuten zurückzukehren. Ein Franziskaner, Jakob

Bourbon, war zum Vorsteher des Seminars bestimmt. Es war eine von Xaviers ersten Bemühungen, die Verwaltung dieses reich dotierten Instituts an seinen Orden zu bringen. Nach einigen Jahren gelang das auch seinem mächtigen Einflusse; sein Ordensgenosse Paul Camerte wurde zum Vorsteher ernannt. Mit dem Besitz dieses Instituts faßten die Jesuiten in Indien Fuß; es ist bald das Hauptquartier ihrer indischen Missionen geworden.

Xaviers Augen wurden inzwischen nach dem äußersten Süden Indiens gelenkt. Dort wohnten zwischen dem Kap Komorin und Ramnad die halb unabhängigen, aber zu den niedersten Kasten gerechneten Parawer, Fischer von Beruf. Sie wurden von mohammedanischen Piraten so hart bedrückt, daß sie sich ihrer Bedränger durch blutige Aufstände zu erwehren suchten. In ihrem Dasein bedroht, riefen sie durch Vermittlung ihres reichen, zum Christentum übergetretenen Landsmanns Johannes a Cruce in Goa die Hilfe der Portugiesen an und versprachen, dafür Christen zu werden und sich unter die Oberhoheit Portugals zu stellen. Das geschah im Jahre 1538, also vier Jahre vor Xaviers Landung. Da sich ihre 85 Abgeordneten in Goa auch gleich taufen ließen zum Beweise, daß es ihnen mit dem Christwerden Ernst sei, wurde ihnen eine Flotte zu Hilfe gesandt und die ganze Kaste in wenigen Wochen getauft. Es sollen ihrer 20000 gewesen sein. Ein Lehrer blieb nicht bei ihnen. Wir haben also hier ein charakteristisches Beispiel jener auffälligen, dem Kenner der indischen Missionsgeschichte nicht fremden Erscheinung, daß sich eine Kaste oder Kastenabteilung aus weltlichen Beweggründen, hier wegen des politischen Schutzes, der christlichen Mission in die Arme warf. Die ungesunde, allzu enge Verbindung, in der sich damals die Mission mit der Staatsgewalt Portugals befand, brachte es mit sich — was heute unter dem englischen Regiment unmöglich wäre, — daß sofort die weltliche Macht der Mission ihre Gewalt lieh, um damit ihre Zwecke zu erreichen. In diese Bewegung trat Xavier ein; hier hat er fast zwei Jahre lang gewirkt; das ist die Glanzzeit seiner indischen Mission. „Er ging von Dorf zu Dorf und rief jedesmal mit einer Handglocke einen Haufen Männer und Knaben an einer geeigneten Stelle zusammen, um sie zu unterrichten. In einem Monat wußten die Knaben ziemlich auswendig, was ihnen vorgesagt war, und erhielten die Weisung, es ihren Eltern, Hausgenossen und Nachbarn zu lehren. Am Sonntag versammelte er Männer und Frauen, Knaben und Mädchen in einem

geweihten Raume, wo sie mit freudigem Eifer zusammenströmten. Der Gottesdienst bestand darin, daß er ihnen abermals die genannten Stücke deutlich vorsprach und sie dieselben mit einigen regelmäßig eingestreuten Gebeten nachsprechen ließ" (Hoffmann-Venn. Fr. Xavier 135 f.). Ob dabei irgend ein Verständnis der christlichen Grundwahrheiten erzielt wurde, ja ob sich Xavier durch die mangelhaften Dolmetscher überhaupt den Christen hinreichend verständlich machen konnte, muß dahingestellt bleiben. Es kam vor, daß an einem Tage ein ganzes Dorf getauft wurde; bald konnten dreißig Dörfer als christliche Gemeinden gelten. In jedem Dorfe wurde ein Exemplar der oben erwähnten kurzen Christenlehre niedergelegt und ein Vorsteher (Kanakkapillay) gewählt, der die übrigen lehren, Nottaufen verrichten und namentlich an den Festtagen die Hauptstücke des Glaubens vorsagen sollte. Diese Vorsteher erhielten aus der portugiesischen Staatskasse Gehalt. Gegen die Schnitzer von Götzenbildern ging Xavier streng vor; er hatte sich vom König von Portugal sogar Vollmacht geben lassen, sie mit dem Tode zu bestrafen. Ebenso drohte er den Bereitern von Palmwein und noch mehr den unmäßigen Trinkern mit Kerker- und Geldstrafen. Daß diese pastorale Tätigkeit unter den doch immerhin nach Zehntausenden zählenden Namenchristen eine einfache Christenpflicht war, versteht sich von selbst; man muß nur schmerzlich bedauern, daß nur ein einziger Mann sich ihr widmete, daß dieser eine ihre Sprache nicht verstand und sich nicht die Mühe gab, sie zu lernen. Die Parawer sollten bald erfahren, wie vorteilhaft ihr Christenstand für sie war, und was für einen mächtigen Beschützer sie an Xavier hatten. Es herrschten damals in Südindien böse Wirren, in welche besonders das Königreich Madura, an dessen Südrande die Fischerküste lag, hineingezogen wurde. Wüste Söldnerscharen, die sogenannten Badager („Leute aus dem Norden"), fielen in die Christendörfer ein, hausten greulich unter ihnen, versprengten die Christen und gaben sie dem größten Mangel preis. Sobald Xavier davon hörte, befrachtete er 20 Lastboote mit Lebensmitteln aller Art, um den Christen zu Hilfe zu eilen; und als widrige Winde die Boote zurückhielten, wanderte er selbst zwanzig Stunden weit zu Fuß durch den heißen Sand, um zu helfen und zu trösten. Er traf auch sogleich Anstalten, um ähnlichem Unheil für die Zukunft vorzubeugen. Er schaffte Boote an, auf welche im Falle der Gefahr die Christen sich mit ihren Habseligkeiten flüchten sollten; er stellte eine Wächterlinie auf, welche die Annäherung der

Badager rechtzeitig melden sollte; ja er kaufte sogar ein Kanonenboot, um die Christendörfer zu verteidigen. Durch alle diese Vorsichtsmaßregeln konnte er jedoch nicht verhindern, daß die Badager im nächsten Jahre wieder einbrachen und sogar den portugiesischen Gouverneur von Tutikorin zur schleunigen Flucht trieben. Da sandte Xavier seinen Ordensbruder Mansilla in die schwer heimgesuchten Dörfer, um den armen Christen Trost und Hilfe zu bringen. Es ist kein Wunder, daß er durch diese schnelle und tatkräftige Hilfe die Christendörfer an sich und an das Christentum fesselte.

Eben in jener Zeit machte Xavier auch eine Reise durch Travankor, die aber nur von kurzer Dauer gewesen sein kann. In dieser Zeit soll er in einem Monat 10000 Heiden getauft haben; das ist die einzige Zahlenangabe in seinen Briefen; Xaviers protestantischer Biograph Venn vermutet, daß auch sie erst von einem Abschreiber zugefügt sei. Xavier redet in seinen übrigen Briefen aus dieser Zeit nur davon, daß er „sehr viele" Heiden getauft habe, und zwar „alle Mochas (Fischer) der Travankor-Küste, die er nur irgend besuchen konnte". Ob diesen Massentaufen irgend ein Unterricht vorangegangen ist, erfährt man nicht; Xavier gibt nur dem Mansilla Anweisung: „Errichte Schulen in allen Dörfern zum täglichen Unterricht der Kinder" usw. Xaviers Pläne hatten bereits eine andere Richtung genommen. Auf der gegenüberliegenden Küste Ceylons im Dschaffna-Distrikte waren in der Königsfamilie Zwistigkeiten ausgebrochen. Der Thronerbe, der Sohn des Königs, hatte sich entschlossen, Christ zu werden, — wahrscheinlich in der Erwartung, daß ihm dann die Portugiesen beistehen würden, — aber der Vater ließ ihn, sobald er es erfuhr, töten. Nun hatten 1543 die Perlfischer der Insel Manaar, die zu derselben Kaste wie die Parawer-Fischer des gegenüberliegenden Festlandes gehörten, eine Deputation an Xavier geschickt, um sich auch von ihm taufen zu lassen. Er hatte zwar nicht selbst kommen können, hatte aber einen andern Priester gesandt, der kurzerhand ganze Scharen taufte. Als das der König von Dschaffna hörte, hatte er diese Christen Gewordenen, seiner Untertanen unbarmherzig niedermachen lassen. Auf die Nachricht von diesem Greuel eilte Xavier zu dem portugiesischen Vizekönig und rief ihn zu einem Kreuzzuge gegen den die Christen verfolgenden König auf. Man hatte einen feinen Plan gesponnen. Ein älterer Bruder des Dschaffna-Königs, der Anrechte an den Thron hatte, hielt sich außer Landes auf, um sein Leben vor seinem Bruder zu

sichern; dieser versprach Christ zu werden und sich taufen zu lassen, wenn die Portugiesen ihn an seines Bruders Statt zum König machten. Xavier war voll sanguinischer Hoffnungen; er schrieb damals an Johann III.: „In Dschaffna und auf der gegenüberliegenden Küste werde ich leicht 100000 Menschen für die Kirche Christi gewinnen." Er eilte 1544 nach Negapatam, um dort den Erfolg des geplanten Kreuzzugs abzuwarten. Allein es kam etwas Unvorhergesehenes dazwischen; aus dem ganzen Kriegszuge wurde aus politischen Gründen nichts. Da verlor Xavier überhaupt den Mut, in Indien zu arbeiten, er verließ das Land und eilte nach Indonesien, um dort größere und leichtere Erfolge zu erzielen (zu Anfang 1545). Damit ist seine eigentliche, noch nicht dreijährige Missionsarbeit in Indien zu Ende.

Es wäre von Interesse, festzustellen, welche, wenn auch nur äußerlichen, numerischen Erfolg er erzielt hat. Wir haben bereits erwähnt, daß sich dieselben fast ausschließlich auf die Fischerkasten an der äußersten Südküste und auf den benachbarten Inseln beschränken, und daß diese Kasten das Christentum bereitwillig annahmen, weil die Portugiesen, resp. Xaviers Einfluß, sie vor ihren mächtigen Feinden schützten und ihnen bedeutende materielle Vorteile wie das Monopol der Perlfischerei zuwandten. Von religiösen Beweggründen scheint dabei nirgends die Rede gewesen zu sein. Die Angaben über die Zahlen der von Xavier oder zu seiner Zeit Getauften gehen sehr weit auseinander. Pater Brandonius, der recht gut informiert ist, gibt sie 1554 nur auf 12000 an; Pater Gaspar, Generalsuperintendent der Mission, schätzt sie 1553 auf 60000. Pater P. L. Frois schreibt 1560 von 80000. Wenn der Jesuit A. Quadras gleich nach seiner Ankunft in Indien (1555) von 300000 Christen Xaviers redet, so ist das offenbar eben nur nach Hörensagen geschrieben, und wenn Xaviers Biograph Acosta 1570 die Zahl der Christen in Indien gleichfalls auf 300000 berechnet, so schließt er ausdrücklich das christenreiche Goa und die syrischen Christen von Kotschin mit ein. Gaspar wird der Wahrheit am nächsten kommen, nur daß davon noch die rund 20000 in Abzug gebracht werden müssen, welche bereits vor dem Eintritt Xaviers in die Arbeit getauft waren.

Xavier selbst war von diesem Ergebnis seiner Arbeit ganz und gar nicht befriedigt; er verzweifelte überhaupt an größeren Erfolgen in Indien. In einem Briefe an Ignaz Loyola vom Januar 1549 schreibt er: „Die Eingebornen (von Indien) sind so furchtbar schlecht,

daß von ihnen niemals die Annahme des Christentums erwartet werden kann; es ist ihnen so widerwärtig, daß sie nicht einmal die Geduld haben, uns anzuhören, wenn wir davon reden wollen; ja man könnte sie ebensogut auffordern, sich umbringen zu lassen, als Christen zu werden. Wir müssen uns daher jetzt darauf beschränken, diejenigen zu erhalten, welche schon Christen sind." (Venn-Hoffmann 202.) Aus dieser Enttäuschung und der Verzweiflung an der Wirkungskraft der einfachen Missionspredigt entwickelte sich in Xaviers stets regsamem und durch den beständigen Umgang mit den Herrschergewalten berauschtem Geiste der abenteuerliche Plan, das Bekehrungswerk von den Schultern der Missionare auf die der Staatsbeamten, der Vizekönige und Gouverneure zu wälzen. Der Brief vom Jahre 1548, in welchem Xavier dem Könige Johann III. diesen Plan entwirft, ist einer der eindrücklichsten und merkwürdigsten, den er je geschrieben. Es heißt darin: „Ich habe ein einziges, aber wie ich zuversichtlich glaube, sicheres Mittel der Abhilfe der Übelstände entdeckt, das sicher die Zahl der Christen in diesem Lande sehr vermehren würde. Es besteht darin, daß Ew. Majestät klar und deutlich . . . erklären möge, daß Sie Ihr Hauptanliegen, die Verbreitung unsers heiligen Glaubens, dem Vizekönig und jedem Vize-Statthalter mehr als allen Geistlichen und Priestern in Indien anvertrauen. . . Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, sollten Ew. Majestät uns alle, die wir in Indien sind, ausdrücklich nennen und dabei aussprechen, daß Sie nicht auf einen, weder die einzelnen noch alle zusammen, die Verantwortlichkeit . . . legen, sondern daß die Ausbreitung des Christentums überall nur von dem Vizekönig oder dem Statthalter gefordert werde. Es ist Ew. Majestät Pflicht und Aufgabe, für die Rettung der Seelen Ihrer Untertanen zu sorgen, und diese Sorge können Sie nur auf diejenigen legen, welche Ew. Majestät als Beamte vertreten und das Ansehen und die Ehre der Obrigkeit genießen. . . Verlangen doch Ew. Majestät von dem Vizekönig oder von den Statthaltern Berichte über die Zahl und Qualität der bekehrten Heiden, über die Hoffnungen und Mittel zu ihrer Vermehrung. . . Ew. Majestät müßte in jeder Bestallung der Oberbeamten für eine Stadt oder Provinz aufs feierlichste Ihr Wort verpfänden, daß strenge Strafen jeden Gouverneur treffen, wenn in seiner Provinz die Zahl der Bekehrten unbeträchtlich bleibt; denn das steht fest, daß es viel mehr Bekehrte geben würde, wenn die Beamten es ernstlich wünschten. Ja ich fordere, daß Ew. Majestät

einen feierlichen Eid schwören, daß jeder Gouverneur, der es versäumt, unsern heiligen Glauben auszubreiten, bei seiner Rückkehr nach Portugal durch jahrelange Einsperrung gestraft, daß seine Güter konfisziert und zum Besten wohltätiger Zwecke verkauft werden sollen. . . Ich beschränke mich auf die Versicherung, daß wenn jeder Vizekönig oder Gouverneur von dem vollen Ernst solchen Eides überzeugt wäre, ganz Ceylon, viele Könige der Malabarküste, das ganze Kap Komorin in einem Jahre das Christentum annehmen würden. Solange aber die Vizekönige und Gouverneure nicht durch Furcht vor Ungnade gezwungen werden, viele Christen zu machen, darf Ew. Majestät nicht erwarten, daß die Predigt des Evangeliums in Indien eine erhebliche Wirkung habe oder daß viele zur Taufe gebracht werden."

Es war ein Echo solcher Briefe, wenn der König an seinen indischen Vizekönig folgenden Erlaß richtete: „Mein lieber Vizekönig! Die wesentlichste Pflicht christlicher Fürsten, die Interessen der Religion wahrzunehmen und ihre ganze Macht zur Aufrechterhaltung des katholischen Glaubens zu verwenden, veranlaßt uns, folgendes zu befehlen: Daß alle Götzenbilder aufgesucht und zerstört und strenge Strafen verkündigt werden gegen jeden, der es wagen sollte, ein Götzenbild zu verfertigen . . . oder einen Brahminen zu beschützen oder zu verbergen." Im weiteren ordnet der König weitgehende finanzielle und materielle Unterstützung der Christen, Befreiung derselben von Frondiensten und Lasten, ihre Begünstigung bei Anstellungen usw. an, „damit die Heiden geneigt seien, sich unter das Joch des Christentums zu beugen." Wir können in diesem Schreien nach der Staatsgewalt nur eine traurige Verirrung und Verkehrung der Mission sehen, und es ist betrüblich, daß selbst ein Xavier so kurzsichtig, so fern von dem Geiste des Evangeliums gewesen ist. Er ist der Anfänger der Missionen des Jesuitenordens geworden, die nur allzuoft und zu sehr von diesem Geiste getragen sind.

Xavier kehrte im Januar 1598 nach Indien zurück und weilte nochmals fünfzehn Monate dort, bis April 1549, aber nicht, um die schlichte Missionsarbeit wieder aufzunehmen, sondern um die große Schar von Jesuiten-Missionaren, die ihm nachgesandt waren, mit unbeschränkter Gewalt zu regieren. Im Jahre 1542, als er zum erstenmal nach Indien reiste, waren zwei Ordensbrüder, Paul Camerte und Mansilla, mit ihm hinausgezogen. König Johann III. und der Jesuitenorden sorgten dafür, daß es an Nachwuchs nicht fehlte. Im

Jahre 1540 war Xaviers Freund, Simon Rodriguez, zum Vorsteher des Kollegiums in Coimbra ernannt, in welchem hundert, später 200 Jesuiten ausgebildet wurden. Diese hohe Schule wurde für längere Zeit die Hauptpflanzstätte für den Nachwuchs der indischen Mission des Jesuitenordens. Schon 1548 hatte Xavier mehr als zwanzig Jesuiten-Missionare zu leiten, und es zeigte sich alsbald, daß er in hervorragendem Maße Herrschertalent hatte. Es sind von ihm außer zahlreichen und langen Briefen an den König Johann und an seine Freunde in Europa und Indien fünf sehr ausführliche Instruktionen und eine in viele Sprachen übersetzte „Anleitung zum christlichen Leben" vorhanden. Diese Instruktionen zeugen vielfach von großer Weisheit und eindringender Kenntnis des menschlichen Herzens. Aber wenn wir darin Anweisungen zur Missionsarbeit unter der heidnischen Bevölkerung des Landes suchen, so werden wir enttäuscht. Es schwebte Xavier bei ihrer Ausarbeitung vielmehr der Plan vor, seinen Orden in den Besitz der ganzen Missionsarbeit in Indien zu bringen und die sonst noch, zum Teil schon seit früherer Zeit, dort tätigen Orden, zumal die Franziskaner, beiseite zu schieben. Daß er das große St. Pauls-Kollegium in Goa in die Hände seines Ordens brachte, ist schon erwähnt; das Gleiche versuchte er mit dem von den Franziskanern in Cranganur in Kotschin gegründeten Kollegium. Und im übrigen verteilte er seine ihm unterstellten und zum unbedingten Gehorsam verpflichteten Ordensbrüder überall auf die Zentren der portugiesischen Macht, damit sie überall die Hand im Spiel hätten und Einfluß gewönnen. Sein Interesse wandte sich in den letzten Jahren seines kurzen Lebens so vorwiegend Ostasien zu, daß er das indische Missionswerk meist in den Händen seiner Mitarbeiter, eines Camerte und eines Antonio Gomez ließ. Sie bewährten sich nicht. Als Xavier im Frühjahr 1552 noch einmal für einige Monate nach Indien zurückkehrte, hatte er alle Hände voll zu tun, die eingerissenen Zwistigkeiten beizulegen, ungeeignete Ordensglieder auszustoßen, solche, die sich den ihnen gestellten Aufgaben nicht gewachsen gezeigt hatten, zu versetzen, kurz eine große Umwälzung vorzunehmen. Zahlreiche Briefe, durch welche er diese Neuordnung zu festigen suchte, waren der letzte Dienst, den er der indischen Mission leistete. Am 2. Dez. desselben Jahres starb er auf der Insel Sanzian angesichts der Küste Chinas. Sein Leichnam wurde 1554 in überaus glänzender Weise in Goa bestattet und ist bis heute eine der wertvollsten Reliquien des katholischen Indien.

Franz Xavier wurde 1619 von Papst Paul V. selig und 1622 von Papst Gregor XV. heilig gesprochen. Er ist einer der Lieblingsheiligen nicht allein des Jesuitenordens, sondern der ganzen römischen Kirche geworden.

c) Die römische Missionstätigkeit in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wandelte in Xaviers Bahnen. Daß dieser Mann wirklich nach Art genialer Männer das Denken und Wollen seiner Zeit in sich zusammengefaßt hat, zeigt sich auch darin, daß die römische Missionsarbeit in dem auf seinen Tod folgenden halben Jahrhundert wohl an Umfang bedeutend zugenommen, aber an innerer Ausgestaltung, an Erfassung der Missionsaufgabe und Erkenntnis der Missionsmittel kaum einen Schritt vorwärt getan hat. Das entschiedene Zusammengehen der Mission mit der portugiesischen Staatsgewalt ist für diesen Zeitraum charakteristisch. Die Missionsarbeit ist ein Anhängsel der auf die Beherrschung der indischen Kolonien gerichteten Staatsbestrebungen; und der Staat hinwiederum leiht willig und gefügig der Mission seinen starken Arm zur Durchführung ihrer religiösen Aufgaben. Was man erstrebte, fand klassischen Ausdruck in der Junta, welche der Vizekönig von Indien im Auftrage des portugiesischen Königshofes 1579 in Goa versammelte, und die unter dem Vorsitze des Erzbischofs aus Theologen zusammengesetzt war. Sie sollte die Frage entscheiden, ob man den Heiden in den portugiesischen Kolonien in Indien freie Religionsübung zugestehen solle, und verneinte sie. Also die Durchführung der Christianisierung in den portugiesischen Besitzungen war die gemeinsame Aufgabe von Staat und Mission. Am schnellsten und gründlichsten gelang sie im Gebiete von Goa, dem Sitze der portugiesischen Behörden und dem Hauptstützpunkte der kolonialen Bestrebungen. Schon seit 1510, wo die Portugiesen die Stadt und Insel in Besitz nahmen, hatte man sich bemüht, künstlich eine starke angesessene Christenheit zu schaffen; schon 1546 hatte König Johann III. den „Brahmadienern" alle öffentliche Religionsübung verboten und die Zerstörung der Götzenbilder angeordnet. Aber angesichts der noch vielfach bedrohten Lage der portugiesischen Macht, vielleicht auch aus andern Gründen hatten die Vizekönige gezaudert, zur Unterdrückung des Heidentums Gewalt anzuwenden. Da machten sich seit 1554 die Jesuiten an die Aufgabe, Goa und seine nächste Umgebung zu christianisieren. Sie erlangten 1557 von dem Vizekönig eine Verfügung, wonach fortan die niederen Beamtenstellen in portugiesischen

Diensten den indischen Christen vorbehalten und diese auch sonst auf mancherlei Weise begünstigt werden sollten. Vor allem sollten fortan die Tauffeiern mit glänzendem Pomp und im Beisein der höchsten staatlichen und kirchlichen Behörden begangen werden. Es sollte den im Kastenwesen befangenen Indern auf alle Weise zum Bewußtsein gebracht werden, daß sie auch sozial nur gewinnen könnten, wenn sie das „Prangui Koulam", die Franken-Religion, annahmen.*) Prangui, eine indische Verzerrung von Franke = Portugiese, wurde die im westlichen und südlichen Indien übliche Bezeichnung für die eingebornen Christen ebenso wie für die herrschenden Portugiesen. Nun traten die Heiden in und um Goa in solchen Scharen über, daß im Jahre 1560 allein in 27 glänzenden Tauffeiern 12967 Heiden getauft werden konnten. Schon 1563, also kaum sechs Jahre nach dem ernstlichen Beginn der Bemühungen der Jesuiten kam von König Sebastian von Portugal der Befehl, daß alle „hartnäckigen Heiden" aus dem Gebiete von Goa ausgewiesen werden sollten. In den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts war in diesem Gebiete der Christianisierungsprozeß in der Hauptsache abgeschlossen, es wurden alljährlich nur noch einige hundert getauft.

Nicht so glatt ging der Prozeß auf der 2—3 Meilen südlich von Goa sich erstreckenden Halbinsel Salsette (nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen Insel bei Bombay) von statten. In diesem damals etwa 80000 Einwohner zählenden Gebiete waren bis 1560 die Missionsbestrebungen fast vergeblich gewesen; die Bevölkerung hing zäh am Heidentum. Da nahmen die Jesuiten das Missionswerk auf. Sie setzten 1567 einen Befehl des Vizekönigs durch, daß „in den noch ungläubigen Bezirken von Goa die Pagoden und Moscheen niedergerissen und die Waisenkinder unter 14 Jahren getauft werden" sollten. Alsbald machte sich der Jesuit Ludwig Goës mit Unterstützung des königlichen Präfekten und portugiesischer Truppen daran, 280 größere und unzählige kleinere Pagoden und Moscheen zu vernichten. Allerdings erregte er dadurch bei dem Volk einen grimmigen Haß gegen die Jesuiten, sie waren oft ihres Lebens nicht sicher; 1583 wurde eine ganze Schar von ihnen mit ihren Begleitern von der empörten heidnischen Bevölkerung erschlagen. Aber Goa lag so nahe, daß der Propaganda der Väter der starke Nachdruck

*) Die Katechismus-Frage: Willst du ein Christ werden? lautete damals: „Willst du in die Kaste der Prangui eingehen?" „Christlich leben" drückte man aus „nach Art der Prangui leben".

der Staatsgewalt gegeben, und jeder versuchte Aufstand unterdrückt werden konnte. So ging es mit den „Bekehrungen" schnell voran. Im Jahre 1596 rechnete man auf Salsette bereits 35000 Christen. Die Brahmanen und die andern höheren Kasten waren nach dem angrenzenden Reiche Bidschapur ausgewandert. Unter den zurückgebliebenen niederen Volksschichten ging die Christianisierung fast widerstandslos vor sich. Die Halbinsel wurde in Pfarrsprengel eingeteilt, die Jesuiten behielten als Pfarrer ebenso die Pfründen wie die Gemeinden in der Gewalt.

Das heute nur 3270 qkm*) große Gebiet von Goa steht darin in Indien allerdings einzig da, daß es den Eindruck eines christlichen, römischen Landes macht. „Das katholische Gepräge des Landes will fast berückend auf einen wirken in diesen heidnischen Gebieten. An jedem Bahnhof sind schwarzgekleidete Mönche und Priester zu sehen. Auf den Hügeln stehen Kapellen, im Felde da und dort Kreuze und Mutter-Gottes-Bilder. In größeren Orten und Städten erheben sich stattliche Kirchen; überall sieht man Leute mit Rosenkränzen und Kreuzen auf der Brust." (Basel. Miss.-Mag. 1904, 464 f.) Man rechnet, daß heute zwei Drittel von den 494836 Einwohnern, also etwa 340000 römisch-katholisch sind.

Die Missionstätigkeit in Goa und seiner Umgegend ist das Paradigma für die Arbeit der Jesuiten in diesem Zeitraum. Ähnlich verfuhren sie in allen andern portugiesischen Kolonien längs der indischen Küste: in Bassein, Schaul, Daman und Diu nördlich von Goa, in Kotschin und längs der südlichen angrenzenden Küste auf dem schon von Franz Xavier bearbeiteten Boden der Fischerküste diesseits und jenseits des Kaps Komorin; in Negapatam, Meliapur, an der Gangesmündung und in Arakan. Während die Jesuiten sowohl an Zahl, Einfluß und Bildung, wie an Erfolg weitaus die führende Stellung einnahmen, so waren doch neben ihnen fast überall auch noch die Klöster, Kirchen und Schulen der Franziskaner, der Dominikaner, der Augustiner (seit 1572) vorhanden. Soweit der portugiesische Einfluß reichte, erstreckte sich auch das weitmaschige Netz der Missionsarbeit; allerdings, wenige kleine Unternehmungen abgerechnet, auch nur soweit. Wir wissen weder, wie groß die Zahl der Missionare, noch wie groß die Zahl der Christen am Ende des 16. Jahrhunderts gewesen sei. Aber wenn die Jesuiten 1590 allein

*) 65 □ Meilen, etwas größer als Mecklenburg-Strelitz, 2929 kqm.

beinahe 300 indische Missionare zählten, werden wir die aller übrigen Orden zusammen auch auf wenigstens 200 veranschlagen dürfen; das ergibt rund 500 römische Missionare, ungefähr soviel als es 1870 protestantische Missionare in Indien gab (dort nach etwa 90-, hier nach 80jähriger Missionsarbeit). Wir berechnen als Missionsergebnis in Goa und Umgegend bis 1590 etwa 60000, auf der Halbinsel Salsette 35000, auf der Fischerküste von Tutikorin bis zum Kap Komorin 110000 (die Zahlenangaben schwanken für 1601 zwischen 130000 und 90000), zwischen Kotschin und Quilon 14000, in Travankor südlich von Quilon 15000 Christen; dies sind die größeren, kompakteren Christenscharen — außer der 1599 übergetretenen syrischen Kirche der Thomas-Christen, die wir hier außer Ansatz lassen. Für die zahlreichen kleineren Missionen von Ormuz und der Insel Diu im Nordwesten längs der indischen Küsten bis nach Pegu setzen wir in Ermangelung bestimmter Zahlenangaben schätzungsweise noch 20000 Christen ein, was wahrscheinlich nicht zu hoch gerechnet ist. So ergibt sich als Gesamtertrag des ersten Jahrhunderts portugiesischer Missionsarbeit eine Christengemeinde von rund 254000 Seelen (gegen 224258 protestantischer Christen bei annähernd gleicher Arbeiterzahl von 80jähriger Arbeitsfrist 1871).*)

d) **Robert de' Nobili** und die Akkommodations-Streitigkeiten. Ein neues Moment kam in die indische, speziell die jesuitische Missionsarbeit mit dem Auftreten Robert de' Nobilis 1605. Aus vornehmem, altadeligen, italienischen Geschlecht entsprossen, in Rom geboren, der Neffe des berühmten Kardinals Bellarmin, nahe verwandt mit dem Papste Marcellus II., hatte dieser glänzend begabte, hochgebildete, glaubenseifrige Mann alle Zukunfts-Aussichten in der Heimat freiwillig darangegeben, um in dem fernen Indien den verleugnungsvollen Beruf eines einfachen Missionars zu ergreifen. Auch in Indien hat ihn nie nach hohen Ehren gelüstet; sein Herz brannte nur in dem einen Verlangen, möglichst viele Hindu zum Christentum zu bekehren. Von den an der Fischerküste durch Franz Xavier und seine Nachfolger gesammelten Parawerchristen waren nicht wenige nach der Stadt Madura, damals einem der glänzendsten Sitze südindischer Kultur und Wissenschaft und der machtvollen Hauptstadt der

*) Dabei ist aber die Rechnung zu ziehen, daß der römischen Mission aller Hochdruck der portugiesischen Staatsgewalt zur Verfügung stand, die protestantische Mission aber sich im steten Kampfe mit dem Widerstreben der angloindischen Herrscher entwickelte.

prunkliebenden Naicker-Könige, verzogen. Zu ihrer Pastoration war ihnen der fromme und eifrige, aber nicht sonderlich gebildete Jesuit Fernandes nachgesandt. Die Parawer-Christen standen wegen ihrer verachteten Herkunft und wegen ihres Mangels an Bildung in geringem Ansehen; ihre Gemeinde übte auf die umwohnenden Heiden keine Anziehungskraft aus. Die Bemühungen des Fernandes, über die Fischerchristen hinaus Anhang und Einfluß zu gewinnen, waren vergeblich. Nun wurde 1606 Nobili dem einsamen Fernandes zum Mitarbeiter beigeordnet. Er war erst wenige Wochen in Madura, als in ihm große, weitausschauende Pläne zur Reife kamen, die ihn wohl schon früher beschäftigt hatten. Bisher waren, wie wir sahen, in Indien Mission und Staatsgewalt Hand in Hand gegangen. In der Hauptsache nur die portugiesischen Kolonien waren die Ausgangs- und Stützpunkte der Missionsarbeit gewesen; mit dem Hochdruck königlicher Erlasse und portugiesischer Fähnlein war das Missionswerk durchgeführt; die Christen waren in die „Kaste der Prangui", der Franken oder Portugiesen, eingetreten. Es lag auf der Hand, daß ein derartiger Missionsbetrieb eben auch nur da möglich war, wo sich die Mission auf die militärische oder politische Macht Portugals stützen konnte. Das war aber nur in einem beschränkten Teile Indiens, eigentlich nur längs der Küsten möglich. Nobili sah sich, in den Mittelpunkt eines der uralten südindischen Reiche und in den Strom der indischen Kultur hineinverpflanzt, dem großen, entscheidenden Missionsproblem gegenübergestellt: Wie kann den Völkern Indiens das Christentum nahegebracht werden ohne Verquickung mit kolonialen Machtbestrebungen, so daß sie es objektiv zu prüfen und um seiner selbst willen anzunehmen in der Lage sind? Er fand die theoretisch richtige Antwort: der Missionar muß nach Pauli Wort den Indern ein Inder werden, und er beschloß, diesen Weg nach beiden Seiten hin einzuschlagen, einmal daß er sich von jeder Verbindung mit den Portugiesen zurückhielt, und vor allem, daß er in allen Lebensbeziehungen durchaus ein Inder sich zu werden bemühte. Indem er diese zweite Aufgabe ins Auge faßte, stand ihm zweierlei von vornherein fest: man könne das Christentum den Hindu nur nahe bringen, wenn man die bei ihnen übliche Form der Religionsdarbietung nachahme, d. h. selbst als Brahmane auftrete; und man könne Leute der führenden, oberen Volksschichten, der höheren Kasten nur zu gewinnen hoffen, wenn man das Kastensystem unangetastet bestehen lasse. Das ging natürlich

nur bei der Annahme, daß das indische Kastensystem lediglich eine politisch-soziale Institution in der Hauptsache ohne religiösen Gehalt, nur mit einem untergeordneten Beiwerk religiöser Formen sei. Diese Auffassung der Kaste war für Nobili eine Prinzipienfrage, die aber auch, soviel wir wissen, weder zu seiner Zeit noch in den nachfolgenden Akkommodations-Streitigkeiten angefochten ist. Wir müssen nach dem jetzigen Stande der indischen Forschung schon diese Auffassung der Kaste, die Grundlage des Nobilischen Systems, besonders in ihrer Anwendung auf die Brahmanenkaste als zum mindesten einseitig bezeichnen. Doch lassen wir das beiseite, um die Entwicklung des Nobilischen Systems in kurzen Zügen zu verfolgen.

Nobili zog sich von seinem Kollegen Fernandes zurück, verschaffte sich in einem andern Viertel von Madura ein eigenes Haus und richtete es ganz wie eine Brahmanen-Wohnung ein. Er zog das hellgelbe Gewand eines Brahmanen-Sanyassi (Büßer) an, ließ sich von Brahmanen bedienen und beschränkte sich ausschließlich auf die vegetabilische Kost der Brahmanen. Er umgab sich mit einem geheimnisvollen Nimbus, wie viele der letzteren zu tun belieben, ließ sich in der Öffentlichkeit selten und in seinem Hause nur von Besuchern der höchsten Kasten, besonders der Brahmanen, sehen und sprechen. Dabei benutzte er ausschließlich die indische Form gelehrter Disputationen und suchte den an scharfsinnige Gedankenspalterei gewöhnten Indern das Christentum als die höhere Philosophie zu empfehlen. Die, welche sich als seine Schüler um ihn scharten, führte er in einem dreißig- oder vierzigtägigen Kursus, meist gleichfalls disputierend, tiefer in das Christentum ein und taufte sie dann, wobei er jedoch auch die Taufhandlung keineswegs als einen Bruch mit der indischen Kaste auffaßte. Die jetzt in Indien allgemein übliche Ansicht, daß die Taufe selbst der Kastenbruch sei und die Ausschließung aus der heidnischen Kastengemeinschaft unweigerlich zur Folge habe, war damals noch nicht ausgeprägt. Die Getauften blieben vielmehr in allen Formen und Sitten der altgewohnten Kaste; sie trugen nach wie vor ihre Brahmanenschnur, wie auch Nobili sich eine solche zulegte; nur bestand die christliche „Brahmanenschnur" aus drei goldenen Fäden — als Symbol der heiligen Dreieinigkeit, — und zwei silbernen — die göttliche und menschliche Natur Christi anzeigend. Doch konnten Uneingeweihte den Unterschied nicht bemerken, und es kam vor, daß Christen auch von heidnischen Brahmanen geweihte Schnüre trugen. Ebenso trugen die Christen

wie die Heiden an der Stirn das Kastenzeichen, nur benutzten sie dazu nicht Kuhdungasche wie die letzteren, sondern Sandelholzasche, über welcher eine vorgeschriebene Weiheformel gesprochen war; und auch Nobili malte sich solch ein Sandelholzzeichen an die Stirn. Für seine Bekehrten baute er eine eigene Kirche und organisierte aus ihnen eine eigene Gemeinde, die mit der älteren Parawer-Christengemeinde keine Gemeinschaft hatte; er ließ die Kastengegensätze zwischen den oberen und niederen Kasten in aller Schroffheit bestehen bis hin zu der Anschauung, daß die Berührung eines Parawer-Christen einen Brahmanen-Christen verunreinige. Nobili nannte sich selbst einen Radscha aus Rom, einen Guru oder Religionslehrer, einen Sanyassi oder Büßer, ja seit 1611 auch einen Brahmanen. Er behauptete, einen fünften, verlorenen Veda zu bringen, welchen er das geistige Gesetz nannte; nur dieser könne ewiges Leben geben; sein Inhalt sei teils mit den andern Veden vermischt, größtenteils jedoch bisher gänzlich verloren gewesen; er bringe diesen verlorenen Veda den Indern wieder. Um diese Fiktion durchführen zu können, eignete er sich mit staunenswertem Fleiß nicht allein das Tamul und Telugu, die beiden in Madura hauptsächlich gesprochenen Sprachen, sondern auch das Sanskrit an; er war der erste Europäer, der diese schwere Sprache gründlich bemeisterte und sogar mit einer gewissen Eleganz zu handhaben verstand. Gleichzeitig versenkte er sich tief in die altheiligen und die philosophischen Schriften Indiens und wußte aus ihnen mit großem Geschick und einer beneidenswerten Zähigkeit des Gedächtnisses herauszufinden und für den Gebrauch gegenwärtig zu behalten, was irgend zur Stütze seiner kühnen Position dienen konnte. Die Sanskritstudien und die Forschungen in der alten Literatur lagen damals in Indien danieder, und die Brahmanen scheuten sich selbst vor groben Fälschungen nicht; da konnte sich ein geistig so gewandter und scharfsinniger Kopf wie Nobili schon behaupten.

Bei aller Anerkennung für diese Gelehrsamkeit und den Scharfsinn Nobilis ist indessen nicht zu verkennen, daß sein System sehr bedenkliche Schwächen hatte. Seine Fiktion, ein westländischer Brahmane zu sein, wäre etwa zu beurteilen wie ein Versuch eines protestantischen Evangelisten, als Bettelmönch verkleidet und mit gelehrten Brocken aus den Kirchenvätern um sich werfend, in den Klöstern Süd-Italiens für den Protestantismus Propaganda zu machen, mit dem Vorgeben, ein wahrer Freund und Abgesandter des Papstes

zu sein. Ein Brahmane kann nach indischen Begriffen nur geboren werden, sein Adel ist Erbadel; ein „römischer Brahmane" ist ein Widerspruch in sich selbst, eine bewußte Täuschung, zumal da Nobili zu verschleiern suchte, daß er europäischer Abstammung sei. Nobili hatte es sich selbst zuzuschreiben, daß die argwöhnischen Ketzerriecher unter den Brahmanen geflissentlich seinen Beziehungen zu den portugiesischen kirchlichen und staatlichen Behörden an der indischen Westküste nachspürten und triumphierend darauf hinwiesen, daß er dennoch ein Prangui, ein Europäer, sei und seinen Grund habe, seine nahe Verbindung mit dem Pater Fernandes und den andern Portugiesen zu verheimlichen. Die Zweiteilung der Kirche von Madura mit zwei Gotteshäusern und völliger Trennung der beiden Gemeinden mußte in der Christenheit peinliches Aufsehen erregen, es war ein zu grober Widerspruch gegen die christliche Grundlehre von der Bruderliebe; man konnte es den Parawer-Christen nicht verdenken, daß sie ihre Herabsetzung zu Christen zweiter Ordnung nur murrend trugen und dagegen vor den Heiden und den kirchlichen Behörden agitierten.

Der Katholik Müllbauer urteilt über diese Zertrennung der Kirche: „Dem ruhigen Beobachter wird der Widerspruch bei Beibehaltung der Kasten gegenüber der allversöhnenden Liebe des Christentums nicht entgehen; denn es muß das christliche Gefühl verletzt werden, wenn der christliche Brahmane sich verunreinigt glauben und es nicht dulden würde, wenn er in derselben Kirche, an derselben Kommunionbank neben dem Paria seinen Heiland in Brotsgestalt empfangen müßte, der kein Ansehen der Person kennt. Man beruft sich zur Verteidigung dieses Systems auf das Beispiel der Apostel und die Praxis der Kirche, aber mit Unrecht. . . Niemand wird erweisen können, daß die Juden- und Heidenchristen getrennte Kirchen gehabt hätten, und man wird es mit Recht als eine Herübernahme des Pharisäismus tadeln, wenn sich der Judenchrist für verunreinigt gehalten hätte, von demselben Presbyter die Sakramente zu empfangen, welcher das Haus des Heidenchristen besuchte, geschweige denn, wenn er früher selbst ein Heide gewesen wäre. Immerhin mag sich auch jetzt noch in der kirchlichen Praxis manche Bevorzugung des Reichen und Vornehmen erhalten haben, aber wird die Kirche je zugeben, daß diese Bevorzugung von irgend einer Seite als ein Recht beansprucht werde? und wenn je solche dem Wesen des Christentums unharmonische Ansichten herrschend ge-

wesen sein sollten, so ließ man die Befangenen gewiß nie in ihren Vorurteilen beharren, und gab denselben gewiß keine neue Nahrung." (Müllbauer, Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien. Von der theologischen Fakultät der Universität München gekrönte Festschrift. S. 209 f.)

Nobili und sein System hatten bald von allen Seiten schwere Anfechtungen zu erdulden. Den Widerspruch einflußreicher Brahmanen beseitigte Nobili durch Bestechung. Den Anklagen der Parawer-Christen begegnete er durch folgenden öffentlichen Anschlag vor seinem Hause: „Ich bin kein Prangui; ich bin im Lande der Pranguis weder geboren, noch auch mit der Kaste der Pranguis verbunden. Gott ist mein Zeuge, und wenn ich eine Lüge sage, so will ich außerdem, daß ich an Gott ein Verräter werde und den Höllenpeinen mich preisgebe, auch hier auf Erden alle nur erdenkbaren Strafen erdulden. Ich bin geboren zu Rom. Meine Familie nimmt dort den Rang ein, den hierzulande die vornehmen Radschas behaupten. Seit meiner Jugend habe ich den Stand eines Sanjassi erwählt; ich habe die Philosophie und das heilige geistliche Gesetz studiert. . . Das heilige geistliche Gesetz, das ich verkünde, verpflichtet niemand, seiner Kaste zu entsagen oder etwas zu tun, was mit der Kastenlehre unvereinbar wäre. Dieses Gesetz, das ich verkünde, haben schon vor mir in eben diesen Ländern andere Männer, Sanjassis und Heilige gepredigt. Wer behaupten wollte, daß dieses Gesetz nur das den Pranguis oder Parias eigentümliche Gesetz sei, der würde eine große Sünde begehen; denn da Gott der Herr aller Kasten ist, muß auch sein Gesetz von allen beobachtet werden." (Müllbauer a. a. O. 184; Warneck, Protestantische Beleuchtung 390 f.) — Der Sophismus, daß er seine römische Abstammung im Gegensatz gegen die landläufige Anschauung von den „Pranguis", sie seien entweder „Portugiesen" oder „eingeborene Christen", setzt, ist mit der Wahrheit unverträglich; und eine derartige Betonung der wirklichen oder vermeintlichen Anklänge indisch-heidnischer Schriften, als bringe das Christentum eben nichts anderes, nichts Neues, nichts grundsätzlich Entgegengesetztes, ist ebenso durchaus unwahrhaftig.

Aber diese kleineren Kämpfe und Nöte in Madura waren nur ein Vorspiel der Kämpfe um die kirchliche Anerkennung von Nobilis System, das im schroffen Gegensatz gegen das bis dahin gültige System Xaviers, gegen die Praxis aller andern Mönchsorden in

Indien und gegen die Beschlüsse der indischen Provinzialkonzile stand. Es hat kein Interesse, hier den Lauf der verwickelten, vielfach von Intrigen durchkreuzten, von persönlichen Sympathien und Antipathien beeinflußten Verhandlungen zu skizzieren; sie sind im ganzen wenig erfreulich und zeigen einen erstaunlich geringen Grad eindringender Sachkunde. Weitaus das beste Gutachten ist Nobilis Verteidigungsschrift, die zwar keinen Kenner der indischen Verhältnisse und keinen Protestanten überzeugen wird, gegen die aber vom Standpunkt des spätmittelalterlichen Romanismus kaum etwas einzuwenden war. Das vorläufige Ende des dreizehnjährigen Streites war die Konstitution des Papstes Gregor „Romanae sedis antistes" vom 31. Jan. 1623, welche die Praxis Nobilis kirchlich anerkannte. Es ist für römische Verhältnisse charakteristisch, worum eigentlich der Kampf sich drehte und was Nobili zugestanden wurde: „Aus Mitleid mit der menschlichen Schwachheit"*) dürfen Nobilis Konvertiten den Zopf (kudumi, damals kodhumbi genannt), die Brahmanenschnüre, die Sandelholzzeichen an der Stirn und die üblichen Reinigungsbäder ihrer Kasten beibehalten, nur soll dabei aller heidnische Aberglaube ferngehalten und diesen altheidnischen Bräuchen ein christliches Mäntelchen umgetan werden. „Die Schnur und der Haarbüschel dürfen nicht in Götzentempeln empfangen werden, noch, wie es bisher geschehen sein soll, von Jogis und Bottis (Meistern) oder sonst einem Ungläubigen, sondern allein von katholischen Priestern, welche diese Gegenstände unter Besprengung mit Weihwasser und mit den vom Diözesanbischof vorgeschriebenen Gebeten einzusegnen und zu erteilen hätten" (Müllbauer a. a. O. 195). Die großen prinzipiellen Fragen, welche dem Kampfe zugrunde lagen, die Stellung der Christengemeinde innerhalb des Rahmens der Kastenordnung, die Zerreißung der Kirche in eine Brahmanen- und eine Pariakirche, die Ehrlichkeit und Zulässigkeit des von Nobili und seinen Mitarbeitern angemaßten Brahmanen-Titels und -Standes usw., — alles dergleichen wurde in der päpstlichen Entscheidung nicht berührt, in dem vorausgegangenen Kampfe kaum gestreift!

Diese päpstliche Entscheidung vom Jahre 1623 war ein Sieg für Nobilis System; auf dieser Grundlage hat es sich ein Jahrhundert lang fast im ganzen Tamulen-Lande ausgedehnt und sich nach allen Seiten hin ausgelebt und hat alle notwendigen Schluß-

*) Humanae infirmitatis miserendo.

folgerungen entwickelt. Nobili selbst ergriff sogleich nach diesem Siege den Wanderstab eines brahmanischen Religionslehrers und Sektenstifters, um seine neue Lehre weithin durch das Tamulenland bis nach Salem im Norden zu tragen. Es traten ihm auch Mitarbeiter in wechselnder Zahl zur Seite. Erst 1648, nach zweiundvierzigjähriger Missionsarbeit, trat Nobili, fast schon erblindet, vom Schauplatz ab und zog sich auf den Befehl seiner Obern erst in das Jesuiten-Kollegium zu Dschaffna auf Ceylon und dann in das Jesuitenstift von Meliapur bei Madras zurück. Bis an sein Lebensende befolgte er die strengsten Regeln eines Sanjasi und beschränkte seine Nahrung auf einige in Wasser gekochte, bittere Kräuter. Seine Zeit teilte er zwischen umfangreichen literarischen Arbeiten und dem stillen Gebet in der sogenannten Grotte des Apostels Thomas. Seiner tamulischen Schriften ist eine lange Reihe, die meisten sind früher oder später auch durch den Druck vervielfältigt. Als ein achtzigjähriger, blinder Greis starb er Gott ergeben und in Frieden am 16. Febr. 1656 zu Meliapur. Unstreitig gehört er wie Xavier zu den großen Missionaren Indiens; anderthalb Jahrhunderte der beträchtlichen Missionsarbeit seines Ordens haben unter seinem beherrschenden Einflusse gestanden. Bei den Hindu ist er als der Tatwa-bodha Swami bis in das 19. Jahrhundert bekannt gewesen. Für die innere Unwahrhaftigkeit seiner Methode scheint er kein Organ gehabt zu haben; dazu war er zu tief eingetaucht in die Tradition der späteren römischen Mission und zu entschieden Jesuit.

Die Missionen seines Systems breiteten sich aus und zogen ihre Konsequenzen. Hatte Nobili auch klugerweise mit der Darbietung seiner Lehre an die Brahmanen angefangen, so mußte es ihm doch erwünscht sein, daß sie sich in möglichst weitem Umfang auch bei den niedern Kasten ausbreitete, zumal da auch die Jesuiten bald die Erfahrung machten, daß bei den Paria und den ihnen nahestehenden Volkskreisen eine größere Bereitwilligkeit zur Annahme der neuen Lehre vorhanden sei wie bei den Brahmanen. Allein als sich größere Gemeinden aus den Paria und den Kastenlosen bildeten, entstand eine neue Schwierigkeit: die für die höheren Kasten bestimmten Missionare durften, wenn sie weiter als Brahmanen auftreten und innerhalb der Schranken des indischen Kastenwesens wirken wollten, mit den Pariachristen keine Berührung haben, durften die für sie errichteten Kirchen und Bethütten nicht betreten, durften ihnen die Sakramente nicht spenden, nicht in ihre Hütten gehen usw., kurz, sie

waren zur Pastoration von Paria-Gemeinden ungeeignet. Und umgekehrt, ein Pariamissionar hatte zu den Christengemeinden höherer Kasten einfach keinen Zutritt. Es war eine Konsequenz des Systems, daß man zwei Klassen von Jesuitenmissionaren schuf, die „Brahmanen Sanjasis" (Romapuri Sanjâsis oder Tschattria-Brahmanen, d. h. nördliche Brahmanen) für die oberen und die „Pandara-Swamis" für die unteren Kasten, und diese beiden Klassen mußten möglichst wenig miteinander zu tun haben, durften wenigstens öffentlich nicht miteinander verkehren. Es erforderte für die Pandara-Swamis ein großes Maß von Selbstverleugnung, von allem Verkehr mit den gebildeteren Klassen, sogar mit ihren Ordensgenossen abgeschnitten, sich nur auf die ungebildeten, charakterlosen Paria zu beschränken. Kein Wunder, daß, als gegen Ende des 17. und im 18. Jahrhundert die Zahl der Jesuiten-Missionare für das weit ausgebreitete Missionswerk nicht mehr ausreichte, geeignete Pandara-Swamis nicht mehr zu finden waren. Die „Brahmanen Sanjasis" mußten sich bei der Pastoration der Paria-Gemeinden kümmerlich behelfen; sie reichten ihnen das Abendmahl in finsterer Nacht vor den Kirchtüren, wohin auch die Sterbenden zur letzten Ölung gebracht wurden; sie bauten sich Häuser mit versteckten Seiteneingängen für die Pariachristen; sie teilten die Kirchen durch hohe Mauern, so daß die Paria doch von einem Seitenschiff oder einer Vorhalle aus die Messe mitansehen konnten. Im ganzen aber vernachlässigten sie die ohnehin so unwissenden Paria-Gemeinden in schwer verantwortlicher Weise. Daran war allerdings hauptsächlich die viel zu geringe Zahl der Missionare in der Madura-Mission schuld; selbst in den besten Zeiten waren selten gleichzeitig mehr als 12—15 europäische Patres auf dem weitausgedehnten Arbeitsfelde, vom Ende des 17. Jahrhunderts an waren es meist nur ihrer acht. Darin änderte sich auch nichts, als nach der Besetzung Pondicherrys durch die Franzosen (1680) seit 1699 französische Jesuiten nach Indien kamen; bis dahin waren die Missionare meist Portugiesen und Italiener gewesen. Die Franzosen suchten sich bald im Karnatik (Nord- und Süd-Arkot) ein eigenes Arbeitsfeld, nur daß auch sie Nobilis Arbeitsweise annahmen.

Aber auch die Brahmanen Sanjasis hatten eigentümliche Schwierigkeiten. Nur einem Nobili war es gegeben, in die Geheimnisse der brahmanischen Philosophie und Sophistik einzudringen und die Brahmanen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Seine

Nachfolger lernten oft nur mit Mühe die schweren indischen Sprachen und fanden sich nur unvollkommen in den Irrgärten der indischen Philosophie zurecht. Zudem wurde es für Nobilis Nachfolger naturgemäß immer schwieriger, die Fiktion aufrecht zu erhalten, daß sie mit Europa nichts zu tun hätten; die nahen Beziehungen lagen allzu offen am Tage, und der Vorwurf, daß sie Pranguis seien, kehrte bei allen Verfolgungen wieder. Diese Fiktion legte ihnen aber zugleich in der ausschließlich vegetabilischen Kost, in der Anpassung an die, für Europäer durchaus unzuträglichen Lebens- und Reisegewohnheiten der Inder, eine Entbehrung und Selbstverleugnung auf, welche sie teuer bezahlen mußten. Die Sterblichkeit in ihren ohnehin so dünnen Reihen war unverhältnismäßig groß; ein Katechist berichtet von vierundzwanzig Todesfällen der Patres in vierzig Jahren, die er miterlebt hat, ungerechnet die, welche mit erschütterter Gesundheit das Feld verlassen mußten.

Und was Nobili eigentlich mit seinem System erreichen wollte, gelang weder ihm noch seinen Nachfolgern. Es sollen in den ersten Jahrzehnten speziell in Madura zahlreiche Brahmanen übergetreten sein. Aber es war ein gerechtes Gericht, daß diese Hauptstation Nobilis tatsächlich die unfruchtbarste war und blieb; sie zählte bei Nobilis Tode nur 200 Christen, — und dabei behaupteten seine Lobredner, er habe 100000 Hindu bekehrt! Und in dem Maße, als die europäische Abstammung Nobilis und seiner Mitarbeiter offenkundig wurde, hörten die Bekehrungen aus den Brahmanen-Kasten fast ganz auf. Auch in der jesuitischen Madura-Mission gehörte weitaus die Mehrzahl der Christen den Sudra- und Paria-Kasten an. Und daß von diesen Kasten viele übertraten, war durch das schwere Opfer der Aufrechterhaltung der indischen Kaste in ihrer ganzen Schroffheit erkauft; war doch noch bis in das 18. Jahrhundert hinein selbst in den Christengemeinden die Anschauung verbreitet, sie bildeten eine besondere religiöse Kaste mit einer abweichenden Lehre, die sich aber in allen Lebensgewohnheiten durchaus im Rahmen der indischen Überlieferung halte.

Vielleicht am auffälligsten wird die innere Unwahrhaftigkeit des jesuitischen Systems durch die merkwürdigen literarischen Fälschungen offenbar, welche die Jesuiten wahrscheinlich um die Mitte des 17. Jahrhunderts begingen. Um Nobilis Anspruch, einen sonst verloren gegangenen Veda wiederzubringen, zu erhärten, veröffentlichten sie — wir wissen nicht, welcher von den Missionaren; die katholischen

Schriftsteller suchen Nobili selbst von der Mitschuld reinzuwaschen, doch schrieben die eingebornen Christen von Pondicherry diesem die Verfasserschaft zu (Müllbauer, S. 179, Anm. 1) — den sogenannten Ezour Vedam, „die geistliche Lehre" (französisch gedruckt Yverdon 1778, zwei Bände, vgl. darüber Asiatic Researches Bd. XIV, 1—159), eine Darstellung der sogenannten natürlichen Theologie mit Verschweigung der spezifisch christlichen Dogmen und in einer dem Geschmacke der Tamulen zusagenden Form. Die Jesuiten-Missionare sollen in einer Versammlung von Brahmanen geschworen haben, sie hätten dies Buch von dem Gotte Brahma erhalten!! In Indien wie in Europa galt diese raffinierte Fälschung $1\frac{1}{2}$ Jahrhundert für echt, allerdings nur weil dort wie hier weder eine eindringende Kenntnis der echten Veden noch ein genügend orientierter geschichtlicher Sinn vorhanden war. Protestantische Missionare in Madras haben um 1840 den Betrug aufgedeckt.

Um indes gegen die Madura-Mission gerecht zu werden, muß man eins in Rechnung ziehen. Sie arbeitete unter ungewöhnlichen Schwierigkeiten. Ihr ganzes Arbeitsfeld im weitesten Umfang war fast während des ganzen Jahrhunderts von 1650—1750 unaufhörlich von Kriegen heimgesucht, welche die Christen den schwersten Verfolgungen, Beraubungen und Entbehrungen aussetzten. Und da die Missionare sich alles europäischen Schutzes, ja selbst alles Zusammenhanges mit den europäischen Kolonialmächten begeben hatten, waren sie allen Willkürlichkeiten der heidnischen und mohammedanischen Radschas, allen Anfeindungen der Brahmanen und der fanatischen südindischen Sekten, besonders der Vischnuiten (der Dasseris) preisgegeben. Sie wurden einmal über das andere ins Gefängnis geworfen, grausam gezüchtigt, des Landes verwiesen usw. Einer von ihnen, der fromme Johann de Brito, wurde sogar 1693 in Ureiur (im Staate Marawa, heute Pudukotei) hingerichtet. Daß sie durch eine weit über die Grenze des Zulässigen hinausgehende Anpassung an indische Sitten und Anschauungen möglichst alles Auffallende vermeiden, ganz indisch erscheinen wollten, versteht man doch erst, wenn man diese trostlose politische Lage und die völlige Recht- und Schutzlosigkeit der Missionare wie ihrer Gemeinden sich vergegenwärtigt. Ihr angemaßtes Sanjasitum war oft bei den Fürsten wie beim Volke ihr einziger Schutz, an einem Sanjasi vergreift sich eben ein Hindu nicht!

Angesichts dieser ungewöhnlichen Schwierigkeiten ist es beachtenswert, daß auch außer Nobili und dem Märtyrer Joh. de Brito eine ziemliche Anzahl hervorragender Männer in der Madura-Mission wirkte; so der hingebende Gemeindepfleger und Seelsorger Martiniz († 1656), der eminent sprachbegabte Joseph Beschi, den die Tamulen sogar zu einem ihrer Klassiker erhoben haben († 1747), der aufopferungsvolle Franzose Joh. Ven. Bouchet u. a. Wie groß die Zahl der Christen in dieser Mission gewesen, läßt sich bei dem Fehlen einer zuverlässigen Statistik und dem häufigen Wechsel der Stationen nicht angeben. Die Mittelpunkte der Arbeit waren Madura, Tritschinapalli (später das nahe gelegene Aur oder Wariur), Tandschaur (später das nahe gelegene Elakuritschi), das Reich Marawa (in der Gegend des heutigen Pudukotei und südlich davon), Stattiamangalam in Maisur und einige Stationen nördlich vom Kaweri. Dazu kamen im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts noch das 1680 französisch gewordene Pondicherry und einige Stationen im Karnatik (den Arkot-Provinzen). Beim Tode Nobilis (1656) sollen in der Madura-Mission 100000 Christen vorhanden gewesen sein. Um 1703 schätzte man die Zahl der Christen in diesem ganzen Gebiete auf rund 150000 Seelen, wovon sich in den Jahren 1656—1687 46482 Taufen nachrechnen lassen (Müllbauer a. a. O. 237 vgl. mit 212 Anm.). Auf Maisur sollen 35000, auf die französischen Stationen im Karnatik 8—9000 entfallen. In dem kleinen, als besonders empfänglich gerühmten Marawa-Reich sollen 1687 allein 2070; 1691/2: 8000; 1693/4: 14000; und dann nochmals 13600 Personen, also in acht Jahren 37670 Personen getauft sein (?). Der Superior der Madura-Mission von 1685—1704 Laynes soll allein 45000 Personen getauft haben. Aber diese Zahlen sind alle unsicher. Jedenfalls behauptet der Jesuit Dubois, daß zu seiner Zeit (1815) in dieser ganzen Madura-Mission höchstens 33000 Christen vorhanden seien. Noch bedauerlicher ist, daß unter diesen Gemeinden traurige Zustände herrschten. Der ehrliche und zuverlässige Müllbauer schreibt: „150 Jahre wirkten die Missionäre unermüdet unter den indischen Christen; aber es fand weder ein massenhafter Übertritt der höheren Kasten noch die geringste Verschmelzung der verschiedenen Stände (Kasten) unter den Christen statt" (a. a. O. S. 210).

Die Konstitution von 1623 konnte unmöglich das letzte Wort der Päpste über das Akkommodations-Verfahren der Jesuiten sein. Der Kampf lebte um 1700 von neuem auf und hat von da an

44 Jahre mit unerhörter Heftigkeit und Erbitterung gewährt. Der Papst Klemens XI. sandte auf erneute Anklagen der Kapuziner 1703 den Patriarchen von Antiochien, Maillard de Tournon, nach Indien mit ausgedehnter Vollmacht, ein entscheidendes Wort über die Praxis der Jesuiten zu sprechen. Er erließ unter dem 23. Juni 1704 ein Dekret, worin er sechzehn Mißbräuche der Jesuiten verdammte: Bei der Taufe dürfe weder die Bestreichung des Täuflings mit Speichel noch die Anwendung des Salzes und die Anhauchung unterlassen werden (!). Es sei nicht erlaubt, den Täuflingen oder den kirchlichen Gegenständen Namen oder Bezeichnungen beizulegen, welche mit einem Götzenbilde oder einem heidnischen Sanjassi gleichlauten (2. 3). Die Taufe der Christenkinder sei nicht über einen vereinbarten Zeitpunkt hinaus zu verzögern (4). Eheschließungen unter sieben Jahren (!) sind unzulässig (5). Das Ehe-Tali und die aus 108 Fäden bestehende Schnur, an der es getragen wird, werden verboten (6. 7). Frauen soll während des morbus menstrualis das Betreten der Kirche gestattet werden (10). „Leide eine Jungfrau zum erstenmal an vorbenannter Krankheit, so dürfe man es des Anstands halber nicht öffentlich bekannt machen, und es solle deswegen von den Verwandten und Nachbarn kein Fest gefeiert werden" (11). Die Verwendung von Pariachristen als Musikanten in den Götzentempeln, die Anmalung von Stirnzeichen mit der Asche von den Exkrementen der Kuh, die bei den Brahmanen üblichen Waschungen und zeremoniellen Bäder u. dgl. sind untersagt (13. 14. 15). Die einschneidendste Bestimmung war die zwölfte: „Es könne künftig nicht mehr geduldet werden, daß den Parias in einer Krankheit der Gebrauch der heil. Sakramente verweigert werde; die Missionäre müssen dieselben in den Häusern besuchen und ihnen ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes die heilige Ölung reichen." Mit Ausnahme dieses letzten erscheinen uns die übrigen Bestimmungen des Tournonschen Dekrets ziemlich kleinlich; sie schneiden die groben Mißbräuche ab, welche aus dem Akkommodationssysteme im Laufe der Zeit herausgewachsen sind, ohne sich auf die zugrunde liegenden Prinzipienfragen einzulassen. Die Frage, welche sich Tournon in jedem einzelnen Falle vorlegte, war: welche Bräuche können bei der Anpassung zur Not noch geduldet, welche müssen um der Gleichförmigkeit der kirchlichen Ordnung in der römischen Kirche willen abgeschafft werden?

Dieses Tournonsche Dekret ist der Angelpunkt der weiteren, sich noch vier Jahrzehnte hinziehenden Streitigkeiten. Die Jesuiten boten alles auf, um seine Durchführung zu hintertreiben oder seine Aufhebung zu veranlassen. Sie beriefen sich auf unverbürgte Äußerungen Tournons oder des Papstes Clemens XI., sie setzten den Breven des Papstes passiven Widerstand entgegen, sie machten unter Betonung des portugiesischen Patronatsrechtes die Bischöfe und Erzbischöfe von Goa und Meliapur gegen das Eingreifen des Papstes mobil. Aber schließlich half ihnen alles nichts; die einander folgenden Päpste bestätigten und erneuerten Tournons Entscheidungen, Clemens XI. in zwei Breven vom 7. Jan. 1707 und 1711, Benedikt XIII. durch das Breve „ad aures nostras pervenit" vom 12. Dez. 1727, Clemens XII. durch das Breve compertum exploratumque" vom 24. Aug. 1734 (mit einigen unbedeutenden Konzessionen an die Jesuiten) und später durch die beiden Breven „concredita nobis" vom 13. Mai 1739 und „continere labia nostra non possumus". Dem Streit macht schließlich Papst Benedikt XIV. durch die berühmt gewordene Bulle „omnium sollicitudinum" vom 12. Sept. 1744 ein Ende, in welcher er Tournons Dekret und die Breven seiner Vorgänger bestätigte und nachdrücklich einschärfte. „Sollten die Mitglieder der Gesellschaft Jesu bis zur festgesetzten Zeit nicht gehorchen, so solle ihnen alle Gewalt entzogen und Missionäre eines andern Ordens nach Indien gesandt werden." Müllbauer a. a. O. 262—276. Es kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß, soweit als Tournon in seinem Dekrete die jesuitischen Mißbräuche beschnitten hat, seine Bestimmungen trotz des fast verzweifelten Widerstandes der Jesuiten unbedingt die Sanktion des päpstlichen Stuhles erhalten haben, daß in diesem Kampfe also die Jesuiten vollständig unterlegen sind. Es ist deshalb unbegreiflich, daß noch 1875 die „Katholischen Missionen" (S. 52) behaupten können: „Schließlich haben sich Nobilis Grundsätze als durchaus haltbar und angemessen und seine Praxis als durchaus unverfänglich, ja allein zweckdienlich herausgestellt." Und es widerspricht aufs schroffste der Wahrheit, wenn der Jesuit Atteridge (Dublin Rev. 1884, 121) behauptet, die Bulle Omnium sollicitudinum sei „in keinem Sinne eine Verurteilung der Methoden Nobilis gewesen. . . Das von Nobili adoptierte Prinzip wurde nicht verurteilt, sondern sanktioniert durch den päpstlichen Stuhl" (!!). Warneck, Abriß. 366.

Die andern römischen Missionsunternehmungen vom 16.—18. Jahrhundert. Schon vor den Jesuiten hatten, wie erwähnt, die Franziskaner eine ausgedehnte Missionsarbeit in Indien betrieben, und zwar zwei Zweige dieses weitverbreiteten Ordens, die Observanten und die Reformaten. Leider wurde ihre Kraft von 1580 ab länger als ein halbes Jahrhundert lahm gelegt durch einen mit großer Leidenschaftlichkeit geführten Streit um die Einrichtung einer selbständigen Ordensprovinz der Observanten in Indien. Am Ende des 17. Jahrhunderts waren 200 Observanten und 258 Reformaten in den Ordensniederlassungen der Franziskaner in Vorderindien und Ceylon. Seit 1548 traten auch die Dominikaner in größerer Zahl in Indien auf. Neben beiden Orden finden wir auch außerhalb der Madura-Mission fast überall die Jesuiten. Diese Orden hatten ihre Stützpunkte in den portugiesischen Kolonien an der indischen West- und Südküste und arbeiteten vorwiegend im portugiesischen Herrschafts- und Einflußbereiche. Die von den Portugiesen besetzten Küstenplätze Diu, Bassain, Schaul, Goa mit seinem Inselbezirk, den Halbinseln Salsette und Bardez und der Insel Karandscha, Kotschin und Negapatam waren zugleich die Zentra dieser Missionen. Es ist erstaunlich, wie stark diese Plätze besetzt waren: In Goa waren zuerst und vor allem die großartigen Niederlassungen der Jesuiten, das Kollegium mit (1634) 130, das zugehörige Profeßhaus mit 30 Jesuiten, außerdem ein Novizenhaus und ein Seminar; das Kloster der Franziskaner-Observanten mit 60 Mönchen (um 1700) und einem Kollegium, beide Institute mit Lehrstühlen für Theologie und Philosophie; das große Kloster Madre de dios der Franziskaner-Reformaten; das St. Domingo-Kloster der Dominikaner mit 70 Mönchen (1560) und vor den Toren von Goa das Noviziaten-Kloster St. Thomas mit 30 Dominikanern, eine Art Universität mit fünf Lehrstühlen über Theologie und Philosophie; das Mönchs-Kloster der Augustiner mit 50 Mönchen (1600), dem sogar ein Nonnenkloster — damals das einzige in Indien — zur Seite stand; das Kloster der Karmeliter (seit 1616) und das Ordenshaus der Theatiner (seit 1640). In der Blütezeit Goas werden also gleichzeitig immer zwischen 300 und 400 europäische Mönche dort beisammen gewesen sein. Wenigstens zu einem Teil waren sie mit der Pastoration der gewaltsam bekehrten Einwohner der Stadt und Insel Goa, der Halbinseln Salsette und Bardez und der Insel Karandscha beschäftigt. Es ist fast unglaublich, daß trotzdem über die geistliche

Vernachlässigung der Einwohner von Goa bittere Klage geführt werden muß: „So viele Klöster und Priester auch zu Goa waren, wurde doch ein großer Teil des niedern Volkes wegen Unwissenheit sogar nicht einmal in der Stunde des Todes zum Tische des Herrn zugelassen, da die Pfarrer sich nicht die Mühe gaben, dieselben zu belehren, oder auch wohl die Anstrengungen scheuten, die Beichte zu hören" (Müllbauer 352 f.). Ähnlich stark waren die andern portugiesischen Besitzungen mit Klöstern, Kirchen, Kollegien und andern religiösen Instituten versehen; sie drängten sich in diesen Küstenorten förmlich zusammen. Es ist anzunehmen, daß an diesen Orten unter dem gemeinsamen Hochdruck der portugiesischen Staatsgewalt und der Massen von Priestern und Mönchen die Christianisierung schnelle Fortschritte gemacht hat; zahlenmäßige Angaben darüber fehlen.

In einem merklichen Abstande von diesen überaus stark besetzten Küstenstationen sind die wenigen Inlandmissionen, die sich nicht in gleichem Maße auf den Schutz portugiesischer Beamten stützen konnten. Der Bezirk von Goa war im Norden, Osten und Süden umschlossen von dem Reiche Bidschapur, und mehrere tausend Christen von Goa hielten sich innerhalb der Grenzen dieses Reiches, zumal in den an Goa anstoßenden Landschaften auf. Zunächst versuchten es die Jesuiten in diesem Reiche, dessen mohammedanische Herrscher Portugal meist feindlich gegenüberstanden, Fuß zu fassen; da ihnen als Europäern aber unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstanden, überließen sie diese Arbeit einer aus bekehrten Brahmanen gebildeten Priesterkongregation, den sogenannten Oratorianern. Größere Erfolge scheinen nicht erzielt zu sein. Auch die Anfänge in dem kanaresisch sprechenden, jetzigen Süd-Mahratta-Gebiete — von den Jesuiten in dem kleinen Königreiche Seitta-Panaiche 1643 — scheinen bald wieder aufgegeben zu sein. In dem damals mächtigen Königreiche Golkonda, dem heutigen Heiderabad, versuchten (1641—1693) mit häufigen Unterbrechungen und unzureichenden Kräften die Theatiner Boden zu gewinnen. Sie gründeten aber nur zerstreute Gemeinlein an der teilweise unter portugiesischem Einfluß stehenden Küste des mittleren und nördlichen Telugu-Landes, in Masulipatam, Tschicacole, Bimlipatam und an benachbarten Orten. Die Pastoration dieser kleinen Häuflein ging dann an die Augustiner über. Dieser letztere Orden hatte, gestützt auf die portugiesische Faktorei Hugly (unweit des jetzigen Kalkutta) in Niederbengalen eine umfangreiche Arbeit angefangen; ihre Gemeinden erstreckten sich in der kurzen Blütezeit

dieser Mission (im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts) von Piply in Orissa bis nach Tschittagong in Hinterindien und umfaßten in elf Pfarreien 22000 Christen. Indessen selbst die katholischen Quellen urteilen ungünstig darüber: „Die Kirchen, heißt es, seien sehr im Verfall, die Mönche seien geizig, führen ein unordentliches Leben, halten große Dienerschaft, seien höherer Bildung und der Landessprache unkundig, obwohl sie in Hugly drei Jahre auf Erlernung derselben verwenden" (Müllbauer, S. 343).

Von großem Interesse sind zwei andere Missionsunternehmungen jener Zeit. Seit dem Jahre 1707 drangen die italienischen Kapuziner nach Nepal und Tibet vor, gelangten nach Lhassa und gründeten in Tibet in Lhassa und Takpo, in Nepal in den drei Hauptstädten Patan, Patgoan und Khatmandu Stationen und hatten die Stützpunkte dieser weit vorgeschobenen Arbeit in dem damals bereits französischen Tschandernagar am unteren Hugli und in Patna am unteren Ganges. — Viel besprochen war damals die Mission der Jesuiten am Hofe der Großmoguln. Der Kaiser Akbar (1555—1605), der genialste Herrscher des mohammedanischen Indien, rief 1580 die Jesuitenpatres an seinen Hof, um auch das Christentum gründlich kennen zu lernen. Er hatte nämlich aus dem Islam, dem Brahmanismus, dem Parsismus und allerlei indischen Sekten eine eklektische Mischreligion zusammengesetzt, die sogenannte Ilahi-Religion, in welcher ein reiner Deismus in der Anbetung der Sonne und der Verehrung des Kaisers seinen Ausdruck finden sollte. Die Mischreligion war fertig und auch schon veröffentlicht, ehe die Jesuiten an Akbars Hof gelangten. Letzterer hatte also schwerlich je den Wunsch, Christ zu werden und sich taufen zu lassen. Trotzdem befahl der Ordensgeneral der Jesuiten, daß so lange als irgend möglich Jesuitenpatres am Hofe des Großmogul ausharren sollten, um doch in guter Stunde vielleicht Einfluß zu gewinnen. So war die Mission eine reine Hofmission und beschränkte sich darüber hinaus fast nur auf die Pastoration der wenigen Portugiesen oder sonstigen Christen, die an den Hof oder in das Reich des Großmogul verschlagen waren. Es standen zum Teil aufrichtig fromme und verleugnungsvolle Jesuiten auf diesem schwierigen Posten, so Rudolf Aquaviva (1530—1583), Hieronymus Xavier, der Neffe Franz Xaviers (1595—1610?). Solange der großherzige Akbar regierte, ging es auch leidlich voran; aber unter seinem wankelmütigen Nachfolger Dschehangir und unter dessen fanatisch mohammedanischen Nachfolgern Schah Dschehan und Aurangseb geriet die

Arbeit völlig ins Stocken. Die höchste gesammelte Christenzahl scheint 100 nicht überschritten zu haben. „Um die Mitte des 18. Jahrhunderts bestanden fünf christliche Kirchen im Mogulreiche, zwei zu Delhi, eine zu Agra, eine zu Marwa und eine zu Dschenpur, letztere ohne Missionär und fast ohne Christen" (Müllbauer, S. 287).

Zwei Momente beeinflußten von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ab ungünstig die Entwicklung der römischen Mission; einmal der Niedergang der portugiesischen Macht: Um 1650 rissen die Holländer die Herrschaft von Ceylon an sich; 1658 eroberten sie den Dschaffna-Bezirk; in demselben Jahre nahmen sie Negapatam, Manaar und Tutikorin; 1681 fiel Quilon, 1662 Kranganur, 1663 Kotschin in ihre Hände. Überall betrachteten sie die mit den Portugiesen Hand in Hand gehenden Priester und Mönche als ihre Erbfeinde, vertrieben sie, rissen die Klöster nieder und nahmen die Kirchen an sich. Im Jahre 1668 ging Bombay und die Insel Salsette durch Erbschaft an König Karl II. von England über, und infolge dessen mußten dort die Franziskaner weichen. Schon 1632 hatten in dem fernen Bengalen der Großmogul Schah Dschehan und sein Statthalter Kassam Khan die portugiesische Feste Hugly vorübergehend erobert und zerstört und damit der dortigen Augustiner-Mission einen schweren Stoß versetzt. 1739 brachen die Mahratten über die portugiesischen Häfen nördlich von Goa herein und machten dort der portugiesischen Herrschaft ein Ende. Waren im 16. und 17. Jahrhundert vorwiegend die portugiesischen Mönchsorganisationen die Träger der Mission und Pastoration in den indischen Kolonien gewesen, so erlahmte in ihnen mit dem Niedergang der portugiesischen Weltmacht auch das missionarische und kirchliche Interesse; Klöster, die in der Blütezeit 25 und mehr Mönche gehabt hatten, zählten nun kaum mehr 5—10, andere standen ganz leer. Kaum zur Behauptung des Gewonnenen reichte das Personal; an neue Eroberungen war nicht mehr zu denken.

Dazu waren in Indien andere Kolonialinteressen, besonders die Frankreichs und Englands, einflußreich geworden, und diese Staaten legten Wert darauf, in ihren Besitzungen Nichtportugiesen als Priester der Christengemeinden und als Missionare zu haben. Zudem war inzwischen auch außerhalb Portugals in Europa das Missionsinteresse an Indien erwacht, besonders in Italien und Frankreich, und die von dort ausgehenden Missionare hatten keine Neigung, dem König

von Portugal den Untertaneneid zu leisten und sich von portugiesischen Mönchs-Organisationen aussenden zu lassen. Der Papst hatte zwar dem König von Portugal 1454 das unbedingte Patronatsrecht über alle Missionen in Indien übertragen. Aber bei der veränderten Weltlage mußte ihm und der im Jahre 1622 ins Leben gerufenen Congregatio de propaganda fide dringend daran liegen, in Indien von Portugal unabhängige Missionen zu befördern. Portugal seinerseits betrachtete jeden dahin gerichteten Versuch als einen Eingriff in seine Rechte und hintertrieb ihn mit allen Mitteln der Intrige und Gewalt. Wir sehen deshalb von 1630 an neue Mönchsorganisationen im Gegensatz zu Portugal eintreten, und die Blätter der römischen Missionsgeschichte sind fortan angefüllt mit dem unerquicklichen Streit zwischen Portugal und Rom, der sich später zu dem peinlichen Goanesischen Schisma zuspitzte. Schon die italienischen Theatiner hatten unter diesem Gegensatz viel gelitten; sie übernahmen nach dem Mißlingen ihrer andern Missionsversuche seit 1693 die Pastoration der römischen Christen in dem englischen Kuddalur. Die meist französischen Kapuziner, seit 1630 in Pondicherry und Madras, traten in den Akkommodationsstreitigkeiten seit 1703 als die heftigen Widersacher der jesuitischen Praxis hervor; sie suchten sich später ihr Arbeitsfeld fern von diesen Kämpfen in Nepal und Tibet. Die Karmeliter, seit 1616 in Indien, pastorierten die römischen Christen in den englischen Besitzungen Surat, Bombay und vor allem bei den mit Rom unierten Syrern in Travankor und Kotschin, wo wir ihnen begegnen werden.

e) **Die Kämpfe der syrischen Kirche in Malabar bis zum Siege der römischen Kirche. 1498—1599.** Vasco da Gama und seine Nachfolger fanden in Südindien zwar nicht, wie man nach unsicheren Quellen vermutet oder gehofft hatte, ein großes christliches Reich, etwa das Reich des sagenumwobenen Priesterkönigs Johannes, wohl aber eine uralte, verhältnismäßig starke und hochangesehene christliche Kirche. Nun erst kamen allmählich ausführlichere und zuverlässige Nachrichten über sie nach Europa; allerdings sehen wir darin die Kirche stets so, wie sie den römischen Priestern und Bischöfen erschien. Die indischen Christen, die sich nach dem von ihnen hochverehrten und viel gefeierten Apostel Thomas die Thomaschristen nennen, wohnen fast ausschließlich auf der Malabar-Küste von Kalikut im Norden bis Quilon im Süden; die kleineren Gruppen, welche nördlich und südlich von dem durch diese beiden Städte umgrenzten

Gebiete wohnen, sind versprengte Reste. Innerhalb dieses Gebietes wohnen sie am geschlossensten in dem Landstrich zwischen Kranganur und Aleppi von der Küste bis zu den westlichen Abhängen der Ghats. Sie wurden am Anfang des 16. Jahrhunderts auf 30000 Familien, also etwa 150000 Seelen berechnet. Die ehedem berühmte und zahlreiche Gemeinde bei den Thomas-Heiligtümern von Meliapur hatte sich dem Anschein nach damals schon fast ganz aufgelöst. Die Malabar-Küste fanden die Portugiesen zerrissen und zerspalten in zahlreiche kleine und kleinste Reiche und Fürstentümer wie das Reich des Samorin (Samuri) von Kalikut, die Reiche Kotschin, Pimenta, Parua, Porca, Mangate, Muterte, Wadakenkur, Tekkenkur, Travankor und andere, die meisten nicht größer als die kleineren der thüringischen Fürstentümer, vielfach im Kriege miteinander liegend. Die Christen hatten noch eine deutliche Überlieferung, daß sie, vor nicht allzulanger Zeit ein eigenes Reich gebildet hatten, und bewahrten noch das Zepter ihres letzten „Königs". Die politische Unabhängigkeit hatten sie indessen eingebüßt und wohnten in den verschiedenen kleinen Reichen, oft bedrückt und niedergetreten, aber im ganzen doch als ein hoch angesehener und wohlhabender Stand. Obgleich politisch getrennt, hielten sie kirchlich eng zusammen. Seit alten Zeiten sahen sie den nestorianischen Patriarchen des Orients, der damals in Mosul oder Gazerta residierte, als ihr oberstes geistliches Haupt an. Jahrhundertelang scheinen indessen keine nestorianischen Bischöfe aus Mesopotamien nach Malabar gesandt zu sein. Gerade im Jahre 1490, also wenige Jahre vor der Ankunft der Portugiesen, hatte der Katholikos Mar Simeon zwei Mönche, beide namens Joseph Rabban, unter den Namen Bischof Thomas und Bischof Johannes, zu Bischöfen für Indien und China geweiht, und nach Malabar gesandt, und sein Nachfolger Elias (seit 1502) hatte zwei weitere Bischöfe Mar Denha und Mar Jakobus und als Metropolitan einen dritten, Iballaha, ordiniert (1503). Diese fünf Syrer wurden in Malabar mit großer Freude empfangen; damit war das alte kirchliche Band gerade noch in letzter Stunde wiederhergestellt. Unglücklicherweise wurde die nestorianische Kirche Mesopotamiens im 16. Jahrhundert durch innere Kämpfe geschwächt. Der im Jahre 1551 verstorbene Patriarch hatte nur einen Verwandten namens Simeon hinterlassen, der aber unbeliebt war. Nun war es seit einem Jahrhundert Ordnung in der nestorianischen Kirche, daß der Nachfolger immer aus der engeren Familie seines Vorgängers

genommen wurde. Die östlichen Nestorianer erkannten deshalb den Simeon an, und dessen Nachfolger sind unter dem ständigen Namen Simeon bis heute die Häupter der syrischen Nestorianer von Kurdistan und Urmia. Die westlichen Nestorianer erwählten aber Johannes Sulaka zum Gegenpatriarchen (1552), und dieser warf sich, um seine Stellung zu sichern, der römischen Kirche in die Arme (1553). Beide Zweige der nestorianischen Kirche, der alte unter dem Patriarchen Simeon und der neue, mit Rom unierte, nahmen nun das Recht in Anspruch, Bischöfe für Malabar zu ordinieren, und die intrigante römische Propaganda benutzte geschickt die Rivalität der einander befehdenden Gegenbischöfe, um die malabarische Kirche zu Rom hinüberzuziehen. Von Bedeutung sind im 16. Jahrhundert nur zwei malabarische Bischöfe, Mar Jacobus (wahrscheinlich von 1503—1549) und Mar Abraham (1557 bis Dez. 1596 oder Jan. 1597).

Die Thomas-Christen hielten mit großer Zähigkeit an der syrischen Kirchensprache fest, obgleich in den Familien allgemein das landesübliche Malajalem gesprochen wurde. Nur syrische Bücher waren in Gebrauch, darunter einige sehr alte und wertvolle Handschriften der Peschito. Merkwürdigerweise fehlten in diesen Bibelhandschriften die Bücher Esther, Tobias, Weisheit Salomonis, 2. Petri, 2. u. 3, Johannis und die Offenbarung Johannis, außerdem Joh. 8, 1—11 (Ehebrecherin); 1. Joh. 5, 7 (drei Zeugen) und sie wichen auch sonst auffällig von dem uns geläufigen Texte ab. Die Kirchen waren zum Teil sehr alt, den europäischen nicht unähnlich, innen oft gewölbt und mit großen, zum Teil alten Kreuzen verziert. Dagegen fehlten die Heiligenbilder, und als Heilige wurden besonders die Väter der nestorianischen Kirche verehrt. An Sakramenten hatten sie drei, die Taufe, das heilige Abendmahl und die Priesterweihe. Das heilige Abendmahl gaben sie in beiderlei Gestalt, jedoch so, daß der Priester das Brot in den Wein tauchte und so den Kommunikanten darreichte; anstelle des Weins, der im Lande fehlte, gebrauchten sie den ausgepreßten Saft von im Wasser aufgeweichten Rosinen oder wohl gar den landesüblichen Palmwein. Es fehlte ihnen die Konfirmation, die Ohrenbeichte, die letzte Ölung. Auch fehlte, das ist besonders merkwürdig, durchaus das Mönchstum; es gab weder Mönche noch Nonnen noch Klöster. Dabei hatten sie eine wohlgeordnete Kirchenzucht, welche von den Priestern im Beisein der ganzen Gemeinde ausgeübt wurde, und deren Bann auf

den Missetätern sowohl im kirchlichen wie im bürgerlichen Leben schwer lastete. Eine schöne, allgemein beliebte Sitte war das Liebesmahl (Nercha), zu dessen Feier sich oft viele Tausende von Christen versammelten. Erfreulich war auch, daß arme Mädchen — und da die Mädchen in der Regel nach syrischem Brauch nicht erbberechtigt waren, gab es viele solche — von der Gemeinde oder Kirchenkasse ausgestattet wurden. Mittwochs und Freitags aßen die syrischen Christen nur Fische und Kräuter, dagegen wurde der Sonnabend nicht als Fasttag gehalten. Die Messe wurde alle Sonntag gelesen, aber es war nicht feste kirchliche Sitte, daß die Gemeinde dazu in die Kirche ging. Besonders wichtig war, daß ein sehr zahlreicher Stand eingeborener Priester (Kattanare) und Diakonen (Schammas) vorhanden war, die sich eine gewisse, allerdings nicht gründliche Bildung und besonders Kenntnis der syrischen Kirchensprache aneignen mußten. In manchen Familien war der geistliche Beruf seit undenklichen Zeiten erblich, besonders in der Familie Palamattam in Korolongata. Dabei waren die Priester stolz und hielten auf den nationalen Charakter ihrer Kirche. Aus der Familie Palamattam wurde stets der Archidiakon erwählt, der einflußreichste einheimische Priester neben den aus Mesopotamien gesandten Bischöfen. Die Priester waren meist verheiratet; manche traten sogar zum zweitenmal in die Ehe; die Pfarrfrauen genossen hohes Ansehen.

Allerdings war auch manche Anpassung an die Sitten und Anschauungen der umwohnenden Heiden eingerissen: Die Heirat fand oft im Alter von 9—10 Jahren statt; Fälle von Polygamie fehlten nicht; Sonntagsarbeit war nicht selten; die Kinder wurden selten vor dem vierzigsten Tag, oft erst nach Monaten oder Jahren getauft; in abgelegenen Distrikten gab es ganze ungetaufte Familien. Der Stolz auf die hohe Kastenstellung, welche die Syrer als Christen genossen, war so groß, daß sie jede Berührung mit den Sklavenkasten vermieden und den Übertritt von Gliedern derselben zum Christentum ungern sahen und hintertrieben. Eine Missionstätigkeit hatten sie seit Menschengedenken nicht mehr ausgeübt. So war die syrische Kirche ein eingekapselter Fremdkörper inmitten der heidnischen Bevölkerung Malabars geworden, hielt aber nur um so zäher an ihren Sitten und Traditionen fest.

Die von den Hindufürsten oft und viel bedrückten Thomas-Christen begrüßten zunächst die Portugiesen als Retter in ihrer Not und als natürliche Bundesgenossen. Als im Frühjahr 1502 Vasco

da Gama zum zweitenmal nach Ostindien segelte und in den Hafen von Kotschin einlief, erschien bei ihm eine Deputation der Thomas-christen, um sich unter den Schutz des Königs von Portugal zu stellen und von den Glaubensgenossen Schutz gegen die einheimischen Bedrücker zu erbitten. Den Portugiesen konnte nichts erwünschter sein, als an den starken einheimischen Christengemeinden einen Stützpunkt für ihr entstehendes Kolonialreich zu gewinnen. So übersah man vorerst die kirchlichen Unterschiede und näherte sich freundschaftlich; man nahm in den Verträgen mit den einheimischen Fürsten auf die Christen besondere Rücksicht. In Kranganur, Kotschin und Quilon wurden portugiesische Faktoreien und Forts angelegt. Und der Bischof Mar Jakobus, der 45 Jahre lang großen Einfluß auf die Thomas-Christen hatte, war den Portugiesen so wohlgesinnt und hegte zu ihnen noch bei seinem Tode (1549) ein so unbegrenztes Vertrauen, daß er auf seinem Sterbebette, wie wir hörten (S. 37), die, für seine Kirche unschätzbar wertvollen, uralten Privilegien-Tafeln dem portugiesischen Gouverneur von Kotschin Pedro de Sequeira übergab. Freilich hatte es auch in dieser Periode schon nicht an römischen Missionsversuchen gefehlt. Schon der 1500 mit der Flotte Cabrals gekommene Franziskaner Simao de Guimaraes hatte sich der „Thomaschristen besonders eifrig angenommen". Ein halbes Jahrzehnt später wollte der Dominikaner Rodrigo de Sousa die, unter seinen Schutz gestellte Gemeinde von Quilon, zwingen, die Messe lateinisch zu feiern. Im Jahre 1539 war der eifrige Franziskaner Vincenz nach Malabar gekommen und hatte in Kranganur ein Seminar begründet, um ein neues Geschlecht syrischer Priester in römischem Geiste zu erziehen; der Plan scheiterte daran, daß weder Vincenz noch seine Ordensgenossen die syrische Kirchensprache verstanden und lehrten und deshalb die, von ihnen ausgebildeten, Jünglinge von den Thomaschristen abgelehnt wurden.

Etwa um 1550 trat ein Wechsel in der Politik der staatlichen und kirchlichen Instanzen Portugals, in bezug auf die Thomas-Christen ein. Man faßte den kühnen Plan, sie dadurch zu unbedingt willfährigen Werkzeugen zu machen, daß man ihre Kirche von Grund aus in römischem Geiste reformierte. Um das durchsetzen zu können, wollte man die Bischöfe der Kirche entweder in die Gewalt bekommen oder gänzlich beseitigen. So begann nach dem Tode des schwachen Mar Jakob ein wüstes Intriguenspiel voll List, Betrug, Vergewaltigung und Lüge, welches die zweite Hälfte des 16. Jahr-

hunderts anfüllt, eines der finstern Blätter der römischen Kirchengeschichte. Überall waren die Jesuiten die treibenden Kräfte und die rücksichtslosesten Werkzeuge. Im einzelnen ist vieles verworren und unsicher, da merkwürdigerweise manche römische Geschichtschreiber, ihnen voran Le Quien (Oriens Christianus Bd. II), die Verhältnisse noch düsterer dargestellt haben, als sie in Wirklichkeit gewesen zu sein scheinen. Im Jahre 1555 wurde Mar Joseph von dem Patriarchen Ebed Jesu, Sulakas Nachfolger, zum Bischof der Thomas-Christen geweiht; aber schon 1556 wurde er in Kotschin gegriffen, nach Goa und von da mit Gewalt auf ein nach Portugal segelndes Schiff gebracht, um nach Rom transportiert und dann in dem Franziskaner-Kloster Bassein bei Bombay interniert zu werden. Im Jahre 1558 langte er wieder in seinem Bischofssitz Angamale an; aber schon 1567 wurde er zum zweitenmal gefangen und nach Rom transportiert; dort scheint er umgekommen zu sein. Im Jahre 1559 langte ein zweiter Bischof, Mar Abraham, an; aber schon in demselben oder im nächsten Jahre wurde er mit Gewalt gefangen, um gleichfalls nach Portugal deportiert zu werden. Im Jahre 1582 trat ein Gegenbischof Mar Simeon gegen den inzwischen in Rom zum Erzbischof geweihten Mar Abraham auf; auch er wurde mit List gefangen genommen und über Goa und Portugal nach Rom gesandt; er hat im Kerker der Inquisition oder auf dem Scheiterhaufen geendet, wahrscheinlich erst nach 17jähriger Gefangenschaft (1599). Den Erzbischof Mar Abraham ließen die Jesuiten zwar nach einem ersten, mißglückten Versuch, auch ihn beiseite zu schaffen, bis an seinen Tod im Amte, aber nur weil er ihnen in allem sklavisch willfährig war und gegen sein Gewissen ihre Romanisierung duldete und förderte.

Während man so die geistlichen Führer der Thomas-Christen vergewaltigte, setzten sich die Römer im Lande fest. In Kotschin wurde ein römisches Bistum gegründet (1557) und erst mit einem Dominikaner, dann mit einem Franziskaner besetzt. In der Sedisvakanz nach Mar Jakobs Tode (1549) versuchte man bei den Thomas-Christen selbst einen römischen Bischof, Ambrosius Theseus von Montecoeli (?) einzuschmuggeln, indem man ihn zum „Koadjutor und Nachfolger" eines neuernannten Erzbischofs Elias ernannte; er starb aber schon 1557 in Goa. Die Jesuiten schlugen in Vaipikotta bei Kotschin ihr Hauptquartier auf und gründeten dort 1581 ein großes Priesterseminar, in welchem sie, gewitzigt durch den Mißerfolg

der Franziskaner, mit Nachdruck die syrische Kirchensprache pflegten. Sie gründeten ferner 1577 eine malabarische Druckerei in Kotschin, freilich nicht, um die wertvollen historischen und kirchlichen Schriften der Thomas-Christen zu veröffentlichen und zu vervielfältigen, sondern um auch durch Schriften die römischen Gedanken und Anschauungen unter den Thomas-Christen zu verbreiten. Die Jesuiten predigten, katechisierten und übten Seelsorge im Lande, wo sie wollten. Und formell erfochten sie schon 1585 auf dem dritten Provinzial-Konzil zu Goa einen vollständigen Sieg über die syrische Kirche; der alternde Erzbischof Mar Abraham mußte die nestorianischen Irrtümer abschwören und allen zur Reformation seiner Diözese beschlossenen Dekreten beipflichten. Allein das genügte den Römern noch nicht.

Als Ende 1595 oder Anfang 1596 Mar Abraham starb, war kurz zuvor (1595) ein neuer Erzbischof von Goa, Alexio de Menezes, eingetroffen, ein ebenso mächtiger wie rücksichtsloser Mann. Dieser war fest entschlossen, jetzt die seit einem halben Jahrhundert herangereifte Frucht zu schütteln und die syrische Kirche der römischen einzuverleiben. Es ergingen strenge Befehle, daß in einem portugiesischen Hafen des Indischen Ozeans kein aus Mesopotamien kommender und nach Malabar reisender nestorianischer Bischof durchgelassen werde. Dieser Befehl zwang wirklich in Ormuz einen durchreisenden Bischof zur Umkehr; ein anderer, der, die portugiesischen Häfen umgehend, durch Nordindien reiste, starb 1600 in Lahoe. So hatten die Thomas-Christen keinen Bischof; und den von Mar Abraham eingesetzten, einflußreichen Archidiakonen Georg, wußte Menezes durch Drohungen und Bestechungen, durch List und Gewalt so einzuschüchtern, daß er sich zu einem entschiedenen Widerstande gegen den gewalttätigen Prälaten nicht aufraffte. Georg erklärte zwar, er werde nie das römische Glaubensbekenntnis beschwören und sich weder dem Papst noch dem Erzbischof von Goa unterwerfen. Und eine große Synode zu Angamale schwor feierlich, keinerlei Änderung in Glaubenssachen zuzugeben und keinen andern Bischof als einen von dem nestorianischen Patriarchen gesandten anzuerkennen. Aber Menezes eilte selbst nach Malabar, zog durch politische Verhandlungen einige der mächtigeren Landesfürsten auf seine Seite, gewann durch ein klug herablassendes Wesen und passend angebrachte Geschenke mehrere der einflußreichsten Kattanare und viele angesehene Laien, schuf sich durch skrupellose Ordinierung von mehr als 90 jungen Priestern, die seine Kreaturen waren, eine Ma-

jorität unter der Priesterschaft, und zog mit Aufbietung eines wahrhaft imponierenden, fürstlichen Pomps durch das Land. Nach diesen Vorbereitungen hielt er vom 20. bis 28. Juni 1599 die berühmt gewordene Synode von Diamper (Udiamparur, zwei Stunden von Kotschin), die von 153 Kattanaren und 660 Laien besucht war. Menezes brachte die sehr umfangreichen Dekrete — in einer großen Quartausgabe 220 Druckseiten! — gleich fertig mit und setzte es mit allen Mitteln der List und Gewalt durch, daß sie in der Hauptsache unverändert angenommen, unterschrieben und beschworen wurden. Danach wurde die alte syrische Kirche an Haupt und Gliedern nach römischem Muster reformiert. Außer der syrischen Kirchensprache, welche aus Opportunitäts-Gründen vorläufig noch beibehalten wurde, behielt sie von ihren alten kirchlichen Sitten kaum etwas. Die gesamte alte Kirchenliteratur mußte es sich gefallen lassen, entweder in römischem Sinne verbessert — oder verbrannt zu werden. Diesem Vandalismus ist es zum Teil zuzuschreiben, daß wir über die älteren Zeiten der Thomaskirche so wenig zuverlässige Nachrichten haben. Der Zölibat der Priester wurde eingeführt und die bis dahin legitimen Ehen und glücklichen Familien der Kattanare mit erbarmungsloser Hand auseinandergerissen. Die Firmelung, die Kelchentziehung beim Abendmahl, die Heiligenbilder auf den Altären und an den Kirchenwänden, vor allem auch die unpopuläre Ohrenbeichte, kurz alle römischen Gebräuche und Ordnungen wurden ohne jedes Verständnis für die geschichtliche Eigenart der alten Kirche eingeführt. Dabei soll nicht verkannt werden, daß durch die Synodal-Dekrete auch manche Mißbräuche beseitigt und gute Wege eingeschlagen sind. So wurde die syrische Kirche in 75 Parochien eingeteilt, und es wurden feste parochiale Ordnungen geschaffen; das Heiratsalter wurde für die Männer auf vierzehn, für die Mädchen auf zwölf Jahre festgesetzt; für eine geistliche Versorgung der zerstreuten und versprengten Gemeinden in den Bergen und im Süden wurden Vorkehrungen getroffen; auch eine wirksame Missionsarbeit sollte getrieben werden.

Im Anschluß an die Synode fand im ganzen Lande eine umfassende und gründliche General-Kirchenvisitation statt, durch welche die neuen Ordnungen in allen Kirchen und Gemeinden eingeführt wurden. Um das Werk zu krönen, wurde der Jesuit Roz 1601 zum Oberhaupte der syrischen Kirche und zum Bischof von Angamale, 1605 sogar zum Erzbischof des an die Stelle des alten Bis-

tums Angamale gesetzten Erzbistums Kranganur geweiht. Dazu wurde das ältere, seit 1557 bestehende katholische Bistum Kotschin von dem Erzbistum Kranganur so abgegrenzt, daß das letztere die alte syrische Kirche in der Serra (dem Berg- und Hügelland) und die Jesuiten-Mission in Madura, dagegen das Bistum Kotschin die von den Jesuiten-Missionaren gesammelten Gemeinden in Travankor und an der Fischerküste umfaßte.

f) **Das Schisma der syrischen Kirche und die weitere Entwicklung beider Kirchenhälften.** Nun folgte ein halbes Jahrhundert einer rückläufigen Bewegung. War von 1550—1599 allmählich der jesuitisch-römische Einfluß so mächtig angeschwollen, daß er schließlich die alte Kirche vernichtet zu haben schien, so wuchs umgekehrt jetzt in der Stille der Widerwille gegen die Jesuiten, die Entfremdung von den Portugiesen und der römischen Kirche von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Zwar ein 1602 von dem Patriarchen von Babylon gesandter Erzbischof vermochte sich keine Anerkennung zu verschaffen und wurde schnell mit Waffengewalt verdrängt. Aber schon 1620 kam es zu ernsten Zerwürfnissen. Der Erzbischof Roz hatte beim Antritt einer längeren Reise den Rektor des Jesuiten-Kollegiums von Vaipikotta zum Generalvikar bestellt und dadurch den alten Archidiakonen Georg tödlich verletzt. Dieser sagte sich mit einem großen Teile der Thomaschristen von dem Erzbischof los und übte vier Jahre lang alle bischöflichen Rechte aus. Nur mit Mühe wurde dieser Streit beigelegt. Unter den Nachfolgern des Roz, Stephan de Brito (1624—1641) und dem hochmütigen, herrschsüchtigen Franz Garzia (1641—1659), wurde es noch schlimmer. Die Jesuiten fühlten sich allmächtig im Lande, nahmen auf die einheimischen Kattanare keine Rücksicht, griffen in ihre Rechte und ihr Amt nach Belieben ein und suchten allmählich auch noch die syrische Kirchensprache durch die ihnen bequemere und geläufigere lateinische zu ersetzen, um dann selbst ein Pfarramt, eine Kirche nach der andern an sich zu ziehen. Sie waren so unbeliebt, ja verhaßt, daß 1628 der Archidiakon Georg direkt beim Papste beantragte, es möchten neben den Jesuiten auch die Dominikaner im Lande zugelassen werden, und es möge ein des Syrischen gründlich kundiger Dominikaner, Franziskus Donato, zum Koadjutor und Nachfolger Stephan de Britos ernannt werden. Die, in Rom wie in Indien allmächtigen Jesuiten wußten das zu hintertreiben. Im Jahre 1632 richtete eine Synode zu Eddapally (Rapolin) an den König von

Portugal und Spanien eine Klageschrift, die vom König gesandten Hilfsgelder würden den einheimischen Priestern nicht ausgezahlt, und der Erzbischof besetze die Pfarreien eigenmächtig und wider die Sitte. Es war das dumpfe Grollen, das ein in der Ferne heraufziehendes Gewitter anzeigte. Da kam im Jahre 1653 über Surat und Meilapur ein neuer, von dem nestorianischen Patriarchen geweihter Bischof namens Atalla (= Theodor, oder Ahatalla); er wurde am 3. August 1653 in der Thomas-Kirche von Meilapur von den Portugiesen erkannt, gefangen genommen, um die Südspitze Indiens herum nach Goa transportiert, dort der Inquisition übergeben und auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Den Thomas-Christen, welche auf die erste Kunde von seiner Verhaftung, 25000 Mann stark, bewaffnet nach Kotschin gezogen waren, um Atalla dort bei der Durchfahrt des Schiffes zu befreien, wurde vorgeredet, er sei auf der Reede von Kotschin bei der Einschiffung ertrunken. Auf die Nachricht von dieser neuen Vergewaltigung erhoben sich die Christen in Scharen und strömten nach Matanger (Muttantscherry) dicht bei Kotschin zusammen. Dort schwuren sie angesichts des Kreuzes vor der Kirche in der feierlichsten Form, niemals mehr solle ein Jesuit als Bischof im Lande anerkannt werden, alle Jesuiten sollten aus dem Lande gejagt werden, niemals wieder solle sich der Erzbischof von Kranganur in ihrer Mitte sehen lassen. Wenige Wochen später tat ein in Mangate (Alangata) zusammengetretener Konvent den unerhörten Schritt, den Archidiakon Thomas, den Nachfolger des erwähnten Georg, durch Auflegung eines von Atalla kurz vor seiner Deportation geschriebenen Briefes zum Bischof zu ordinieren. Von 200000 Thomas-Christen blieben nur 400 dem römischen Stuhle treu. Das war das Ergebnis von hundert Jahren Intrigen, Unterdrückung und Vergewaltigung seitens der Jesuiten.

Der römische Stuhl sah alle Erfolge seiner $1^1/_2$ hundertjährigen Politik mit einem Schlage in Frage gestellt. Er tat, was vielleicht unter diesen Umständen das klügste war, er setzte den Erzbischof Franz Garzia ab, setzte alle Rücksichten auf die Jesuiten beiseite und berief vier unbeschuhte Karmeliter, die alsbald nach Malabar gehen und für Rom retten sollten, was noch zu retten war. Nun wurden den Thomas-Christen Zugeständnisse gemacht; Weltgeistliche — und das waren die Kattanare ausnahmslos im Gegensatz zu den aus Europa gekommenen Mönchen der verschiedenen Orden — sollten zu allen kirchlichen Ämtern Zutritt haben; zum Beichthören sollten mög-

lichst nur einheimische Priester verwandt werden usw. Die Karmeliter wurden in Malabar mit Argwohn, zum Teil feindselig aufgenommen. Aber sie operierten geschickt; sie verhandelten mit den Portugiesen, mit dem unregelmäßig geweihten Bischof Thomas, mit den Kattanaren, mit den Gemeinden; sie reisten unermüdlich im Lande umher und hielten Konferenzen und Synoden. Einer von ihnen, der Italiener Joseph a. S. Maria, wurde 1659 zum Bischof ernannt. Um ein Haar wäre auch einmal der einheimische Bischof Mar Thomas in die Hände der Karmeliter gefallen, als sie ihn unter dem Vorwand einer mündlichen Verhandlung in ihre Nähe gelockt hatten. Und das Ende dieser oft nichts weniger als ehrenhaften Umtriebe war, daß 84 Gemeinden sich der römischen Kirche wieder anschlossen und nur 32 Parochien die Unabhängigkeit bewahrten. Die einen heißen seitdem die unierten Syrer oder die syrisch-römische Kirche, die andern haben den Namen Thomas-Christen beibehalten und werden sonst einfach die Syrer genannt. Das war nach der Niederlage noch ein Sieg Roms; für Portugal kam er zu spät. Eben das Jahr der Synode von Diamper, wo unter dem bald darauf auch zum Vizekönig von Indien ernannten Menezes Staat und Kirche von Portugal auf dem Gipfel ihrer Macht standen, war der Wendepunkt seiner kolonialen Geschichte. Im Jahre 1600 entstanden die beiden großen ostindischen Handelskompanien, die holländische und die englische, denen die Zukunft Asiens gehörte. Das 17. Jahrhundert war die Epoche der holländischen Kolonial-Gründungen und -Eroberungen. Als sie am 12. Mai 1656 Colombo eroberten, fiel damit der letzte portugiesische Platz von Ceylon in ihre Hände. Im Jahre 1658 fielen Manaar, Tuticorin und Negapatam; im Jahre 1661 folgte der südlichste Hafen von Malabar, Quilon; 1662 fiel Kranganur; am 6. Januar 1663 wurde Kotschin, die letzte Feste der Portugiesen, an der Küste Malabars erobert. Damit war Portugals Herrschaft endgültig gestürzt. Hatten die Portugiesen gehofft, an den Thomas-Christen einen festen Stützpunkt für die Eroberung und Beherrschung Indiens zu finden, so hatten sie es ihrer und der Jesuiten verkehrter Politik zu danken, daß die Thomas-Christen auch nicht einen Finger rührten, um sie vor dem Untergange zu retten. Die syrische Kirche, auch die unierte, verschwindet seitdem wieder von dem Schachbrett der politischen Faktoren, auf dem sie $1\frac{1}{2}$ Jahrhundert sehr zu ihrem Schaden eine wichtige Rolle gespielt hatte.

Die Holländer gingen an den eroberten Küstenplätzen gegen die römischen Missionare und Priester, gegen die von ihnen gebauten Kirchen und Klöster mit rücksichtsloser Gewalt vor; alle europäischen Geistlichen wurden des Landes verwiesen, ihre Kirchen und Wohnungen niedergerissen. Nur die gewandten Karmeliter, gerade die einflußreichsten, wußten sich durch Listen und Lügen, nebenbei auch durch kluge Ausnützung ihrer wissenschaftlichen Liebhabereien den neuen Herren wertvoll zu machen. Zwar selbst im Lande bleiben zu dürfen, darauf rechneten sie vorläufig noch nicht; aber ihr Bischof Joseph weihte, ehe er das Land verließ, den malabarischen Kattanar Alexander a Campo aus der altangesehenen Priesterfamilie der Palamattam von Korolongate zum Bischof. Schon 1673 erteilte der holländische Gouverneur Hendrik Adrian von Rheede (1669—1677) den Karmelitern auf einer Erztafel die Erlaubnis, $1\,^1/_2$ Meile nördlich von Kotschin eine große Ordensniederlassung zu gründen. Sie bauten sich in einem von dem König von Kotschin geschenkten Palmenhain (Paramba) bei Tattaraceri an. In der Missionsliteratur heißt der bald berühmt gewordene Ort Verapoli. Die den Karmelitern sich zuneigende Gunst der holländischen Behörden kam bald auch den mit Rom unierten Syrern zu gute. Die Holländer bedangen sich in ihren Verträgen mit den einheimischen Radschas, zumal mit dem von Kotschin, das Schutzrecht über die römischen Syrer aus. Da mit diesem Rechte nicht nur die obere Gerichtsbarkeit und die Vollmacht, Hab und Gut der Christen mit Beschlag zu belegen, sondern auch das andere verbunden war, daß die Radschas nur mit Genehmigung des Schutzherrn ihren christlichen Untertanen neue Steuern auflegen durften, so hatten sie dadurch auf die Christengemeinden einen weitreichenden Einfluß. Sie übten ihn im allgemeinen maßvoll und gerecht, so daß sich nach dieser Seite hin die römischen Christen einer äußerst vorteilhaften Ruhe erfreuten, sehr im Unterschied von den freien Syrern, denen die Holländer lange mißtrauisch und kalt gegenüberstanden, und die sich deshalb oft nur mit Mühe der Bedrückungen und Erpressungen der vielen Radschas erwehrten.

Dennoch war auch für die römischen Gemeinden das nächste Jahrhundert nicht glücklich. In den ersten Jahrzehnten standen sie, da Europäer als Bischöfe nicht geduldet wurden, unter Bischöfen, die in Indien geboren waren. Die römischen Missionsschriftsteller tun sich etwas darauf zu gute, daß sie zuerst der indischen Kirche einheimische Bischöfe gegeben haben. Aber die Erfahrungen, welche

sie mit ihnen machten, waren nichts weniger als verlockend. Der erste, Alexander, war schwach und ungebildet und hatte nur den Vorzug, der hochangesehenen Familie der Palamattam anzugehören. Als ihm der in Kotschin geborene Portugiese Rafael (Figuerade Salgado) 1677 zum Koadjutor beigegeben wurde, wurde die Palamattam-Familie widerspenstig und ging mit Gift und Verrat gegen die Karmeliter vor. Rafael selbst, eine ränke- und herrschsüchtiger Mann, fühlte sich kaum im Besitz der Macht sicher, als er seinen Gönnern, den Karmelitern, schroff entgegentrat und ihnen das Leben auf alle Weise sauer machte. Rafaels ärgerliches Betragen und seine offenbare Auflehnung veranlaßten (1687) die Karmeliter, sich in Rom einen andern Koadjutor mit der Anwartschaft auf die Nachfolge im Bistum zu erbitten. Unterdes machte der alte Alexander seinen Anverwandten Georg a Campo zum Generalvikar mit der Hoffnung, sein Nachfolger im Bistum zu werden. Allein Rafael wehrte sich kräftig gegen diesen Konkurrenten und tat Georg wider alles Recht und kirchliche Ordnung in den Bann. Bald standen sich drei Parteien, die der Karmeliter, des Rafael und der beiden a Campos, feindselig gegenüber. Als Rafael 1695 starb, hatten die Karmeliter an seinem Nachfolger, dem übrigens schon 1696 verstorbenen früheren Brahmanen Custodius auch keine Freude. Da war es ein Glück, daß 1698 auf die wirksame Intervention des Kaisers Leopold von Österreich hin die Holländer die Erlaubnis gaben, daß ein europäischer Karmeliter zum Bischof ernannt werden dürfe. Er konnte nur zum apostolischen Vikar ernannt werden, da die jesuitischen Erzbischöfe von Kranganur die bischöflichen Rechte über die syrische Kirche in Anspruch nahmen, hatte aber doch den Rang und die Jurisdiktion eines Bischofs; sein Sitz wurde das erwähnte Verapoli. So tauchte also ein neuer europäischer Bischofssitz in Verapoli auf. Die Karmeliter waren wenigstens anfangs in der Wahl ihrer Bischöfe glücklich. Der erste, Peter Paul von Palma, war ein in Europa und Indien hochangesehener Mann, zugleich Geschäftsträger und außerordentlicher Gesandter des Kaisers Leopold in Persien und im Mogul-Reiche; er starb schon 1700. Der zweite Bischof, Angelus Franziscus (1700 bis 1710), und der dritte, Johann Baptist, Bischof von Limira in partibus (1714—1750) haben um die unierten Gemeinden große Verdienste. Allein ihnen entstanden nun wieder von auswärts zwei mächtige Feinde, welche ihnen das Leben sauer machten. Die Jesuiten waren zwar 1653 vom Papst

kurzerhand fallen gelassen; der ihnen angehörige Erzbischof Franz Garzia war abgesetzt. Allein gerade dieser streitbare und skrupellose Orden war am wenigsten geneigt, den Karmelitern die reiche Beute der syrischen Kirche zu überlassen. Sie wollten um jeden Preis ihren verlorenen Einfluß in Malabar wieder gewinnen. Bei der politischen Zerrissenheit des Landes und den Eifersüchteleien der Radschas wurde es ihnen nicht schwer, an Stelle des verlorenen Vaipikotta sich ein neues Hauptquartier als Operationsbasis für ihre Umtriebe zu schaffen. Sie erbauten im Reiche des Samorin von Kalikut, aber ganz nahe bei den von den Christen am dichtesten bewohnten Landstrichen, in Ambalacada, ein neues Jesuitenseminar, das sie noch durch zwei weitere nahe gelegene Stationen Pucotta und Puttenschery verstärkten. Ihr Einfluß wurde bedrohlicher, als sie sich mit einem andern, noch gefährlicheren Gegner der Karmeliter verbündeten. Der Krone Portugal war durch die Bulle In supremo militantis ecclesiae solio 1600 zu dem Patronatsrecht über das Bistum Kotschin auch noch das über das Erzbistum Kranganur übertragen.[10]) Als Portugals Kolonialmacht in Trümmer gesunken war, hielten die staatlichen wie die kirchlichen Autoritäten an diesem Schimmer der alten Herrlichkeit fest, und der König von Portugal nahm unentwegt das Recht in Anspruch, Bischöfe von Kotschin und Erzbischöfe von Kranganur zu ernennen. Das war so lange nicht gefährlich, als diese Prälaten nur Titularbischöfe waren, die ihre Diözese nicht betreten durften. Aber es wurde bedenklich, als sich die Jesuiten mit der Krone Portugal verbündeten, ihre Ordensbrüder zu Inhabern der beiden Sitze ernennen ließen und nun diesen Schein des Rechts benutzten, um die unierten Gemeinden mit List und Gewalt wieder an sich zu ziehen. Gegen die Erzbischöfe Johann Ribeiro (1701 bis 1716), Antonius Pimentel (1721—1752), Aloysius de Vasconcelles (1753—1755) und Salvator a Regibus (1756—1777) von Kranganur und die Bischöfe Franz de Vasconcelles (1721—1743) und Clemens Joseph Leitão (1745—1778) von Kotschin hatten die Karmeliter einen schweren Stand. Es ist ein merkwürdiges Schauspiel, so zwei Orden $^3/_4$ Jahrhundert lang im heftigsten Kampfe miteinander zu sehen, und die Streitwaffen der Jesuiten waren nichts weniger als erfreulich. Hätte den Syrern nicht aus langer, trauriger Erfahrung eine so tief gewurzelte Abneigung gegen die Jesuiten im Blute gesessen, so würde der durch sie angestiftete Zwist wohl noch verhängnisvoller geworden sein. Erst die Aufhebung des Jesuiten-

Ordens durch Papst Clemens XIV. machte dieser gefährlichen Konkurrenz ein Ende. Aber die Karmeliter sollten auch dann ihres Sieges nicht froh werden. Der syrischen Gemeinden hatte sich, angeregt durch das Beispiel der unter ihren einheimischen Bischöfen sich erbauenden Thomas-Christen, der brennende Wunsch bemächtigt, auch einen eingebornen Malabaren zum Bischof zu bekommen. Ihr Verlangen wurde so stürmisch, so rebellisch, daß die Karmeliter sogar die heidnischen Radschas und die Holländer zu Hilfe riefen, um die Gemeinden wieder zur Unterwerfung zu zwingen (1787)!

Aber auch die Geschichte der freien Thomas-Christen war nicht erfreulich. Bei dem Schisma hatten die Syrer den Archidiakon Thomas auf etwas merkwürdige Weise zum Bischof gemacht. Dieser Thomas stammte aus dem Hauptzweige der Priesterfamilie Palamattam in Korolongate. Nun war es in früheren Jahrhunderten allerdings das erbliche Vorrecht dieser Familie gewesen, daß die Archidiakone aus ihr genommen wurden; die Bischöfe waren meist Leute gewesen, oder sollten es wenigstens sein, die von dem nestorianischen Patriarchen selbst geweiht waren, also zumeist Mesopotamier. Jetzt ging die Palamattam-Familie einen Schritt weiter und riß die bischöfliche Würde selbst an sich. Von 1653 ab bis zum Ende des 18. Jahrhunderts haben in ununterbrochener Reihe sieben oder acht Thomas a Campos das Bischofsamt der freien Syrer inne gehabt, die letzten unter dem Bischofsnamen Mar Dionysius. Allein dabei entstand eine große Schwierigkeit. Es gehörte zu der festen, unverbrüchlichen Tradition dieser alten Kirche, daß ein Bischof nur von einem Bischof oder einem noch höheren kirchlichen Würdenträger geweiht werden könne. Woher diese Weihbischöfe nehmen, das war und blieb die große Frage. In dem ersten Falle, bei Mar Thomas I. — von seinen Verehrern der Große genannt — fand sich 1665 ein von dem jakobitischen Patriarchen in Mardin gesandter Bischof Mar Gregor, der die Weihe vollzog. Und dabei geschah das Unerwartete, in seinen Ursachen durchaus Dunkle, daß stillschweigend die ganzen freien Gemeinden, die bis dahin seit undenklichen Zeiten wahrscheinlich von den Zeiten ihrer Gründer an, Nestorianer gewesen waren, Jakobiten wurden. Der Vorgang ist in seiner Plötzlichkeit und seinem anscheinend durchaus friedlichen Verlaufe rätselhaft. Selbst bei einer orientalischen Kirche ist ein solcher Übergang von einem kirchlichen Extrem in das andere, vom Dyophysitismus zum Eutychianismus unerhört. Die Schwierigkeit der Bischofsweihe

wiederholte sich bei jedem Nachfolger. Im Jahre 1685 kamen gleich drei hohe jakobitische Bischöfe, unter ihnen ein Mafrian — der höchste Würdenträger nach dem Patriarchen —, aber sie warfen sich in unliebsamer Weise zu Reformatoren der freien Gemeinden auf, und der Mafrian wollte lieber selbst als Bischof anerkannt werden, als daß er den Mar Thoma ordinierte. Im Jahre 1747 kam auf holländischen Schiffen ein Mar Johannes aus Basra zum Ordinieren; aber er stahl in den Kirchen die silbernen Geräte, stürmte und wetterte gegen die Christusbilder und Kreuze, — und ordinierte den Mar Thoma nicht! Im Jahre 1751 verschrieb sich der damalige Mar Thoma von der holländischen Kompanie für 4000 Rupie (!) einen Ordinator, und nun kamen ihrer gleich drei, ein Basilius Schekerallah, der von dem jakobitischen Patriarchen zum „Erzbischof von Malabar" (NB! für 28 Gemeinden!) ernannt war, ein Gregor Johannes, der „Metropolit" sein wollte, und ein Chorepiskopus Namentallah. Die drei syrischen Prälaten richteten sich in Malabar häuslich ein, sie lebten behaglich auf Kosten der wohlhabenden Gemeinden; aber erst 1772, also nach 21 Jahren, ließen sie sich herbei, den Mar Thoma zum Bischof zu weihen.

Noch ärgerlicher und bedenklicher war es, daß die Nestorianer wiederholt Versuche machten, den Jakobiten die verlorene Kirchenprovinz wieder abzujagen. Wahrscheinlich war schon Mar Simon 1701 ein Sendbote von ihnen; er wurde von den Karmelitern gefangen, 20 Jahre in Pondicherry festgehalten und ist 1720 dort in einem Kloster auf mysteriöse Weise ums Leben gekommen. Schlimmer war das Wirken des Nestorianers Mar Gabriel (1705 bis 1730), der bald unter der Maske eines eifrigen Anhängers Roms, bald durch mildes, versöhnliches Auftreten gegen die jakobitischen Syrer in beiden Kirchenhälften so großen Einfluß gewann, daß eine Zeitlang die unierten Syrer auf dem Sprunge standen, sich von Rom loszusagen und sich dem Mar Gabriel anzuschließen. 42 Gemeinden, also die Hälfte der römischen Syrer, standen zeitweilig zu ihm, und auch der Bischof der Jakobiten fühlte so sehr den Boden unter seinen Füßen wanken, daß er einmal über das andere an den jakobitischen Patriarchen schrieb und um gelehrte Priester zum Geisteskampfe mit Mar Gabriel bat. Es war vergeblich, denn seine Briefe fielen in die Hände eitler holländischer Gelehrten (Prof. Schaaf, Vater und Sohn), welche sich mit dieser syrischen Korrespondenz in der wissenschaftlichen Welt nicht wenig

brüsteten, dabei aber so unwissend waren, daß sie nicht einmal den Wohnsitz des antiochenischen Patriarchen kannten. Mar Gabriel starb; damit ging auch diese Gefahr vorüber.

Während so beide syrische Kirchen von inneren Unruhen, Fehden und Zwiespalt zerrissen wurden, vollzog sich auf dem politischen Gebiete ein großer Umschwung. Die Holländer hatten die Bedeutung der malabarischen Häfen für die Beherrschung Indiens nicht erkannt; schrieb doch 1746 ein holländischer Generalgouverneur nach Kotschin, er wünsche, ganz Malabar wäre schon vor hundert Jahren von der See verschlungen. So ließen sie es ruhig geschehen, daß der kleine, bis dahin unbedeutende Staat Travankor von 1733—1761 in einer langen Reihe meist siegreicher Heereszüge alle die kleinen Reiche, in welche das südliche Malabar bis dahin zerspalten war, unterjochte und auf ihren Trümmern ein immerhin stattliches Reich gründete. Unter diesen Radscha von Travankor kam dadurch auch fast die ganze christliche Kirche Malabars zu stehen. Es ist erfreulich, daß man hinzusetzen kann, nach einer anfänglich scharfen Zerstörungspolitik, der manche alte Kirchen zum Opfer fielen, haben die Radschas sich zu den Thomas-Christen freundlich gestellt und besonders die mit Rom unierten mannigfach begünstigt. Furchtbarer war der entsetzliche Wirbelsturm, den im Norden von Malabar die Emporkömmlinge von Maissur, Heider Ali und sein fanatischer Sohn Tippu Sahib, entfesselten. Heider Ali eroberte 1762—1766 die ganze Westküste von Mangalur bis nach Kranganur hinunter; aber er war wenigstens duldsam gegen die Christen. Am 15. April 1790 brach sein blutdürstiger Sohn Tippu Sahib in die Christengebiete südlich und südöstlich von Kranganur ein und wütete fünf Wochen lang, bis zum 24. Mai, mit entsetzlicher Grausamkeit. 27 Kirchen, darunter viele der schönsten und ältesten im Lande, gingen in Flammen auf. Teils durch das Schwert der erbarmungslosen Mohammedaner, teils durch die nachfolgenden Seuchen starb nach der Schätzung der Zeitgenossen ein Zehntel aller Thomas-Christen. Von diesem vernichtenden Schlage, den die fanatische Barbarei der ehrwürdigen, alten Kirche beigebracht, hat sie sich nicht wieder erholt; ihr Reichtum war dahin. Es war noch ein Glück, daß die Engländer als Verbündete des Radscha von Travankor den Einbruch der wilden Horden Tippu Sahibs als Kriegsfall ansahen und sofort mit einem Heere gegen Tippus Residenz zogen. Dadurch wurde dieser gezwungen, schleunigst seine Truppen aus Travankor zurückzuziehen.

So wurden die beiden syrischen Kirchen durch das Eingreifen der Engländer von dem Untergang gerettet.

Ein halbes Jahrzehnt später, 1795, nahmen die Engländer Kotschin. Damit ging die holländische Kolonial-Herrschaft in Malabar ruhmlos zu Ende. Die Holländer waren zu sehr nur Krämer gewesen, sie haben ihre großen Gelegenheiten und Aufgaben in Indien nicht verstanden. Niemand trauerte ihnen nach, als ihre Zeit jäh zu Ende ging.

Um die Wende des 19. Jahrhunderts zählten die lateinischen Christen in Malabar (die ganz romanisierten, die auch die syrische Kirchensprache aufgegeben hatten) etwa 100000, die katholischen Syrer, welche noch die syrische Kirchensprache und andere syrische Gebräuche festhielten, 90000 und die jakobitischen Syrer 50000. Zu den letzteren gehörten 32—35, zu den Römern etwa 85 Gemeinden.*) Da der ganze Landstrich, in welchem die Christen wohnten, nach zuverlässiger Schätzung kaum zwei Millionen Seelen zählte, so machten die Christen mit 240000 Seelen davon zwölf Prozent aus.

g) **Der Verfall der römischen Mission.** Am Ende des 17. Jahrhunderts soll die Zahl der römischen Christen in Indien $2^1/_2$ Millionen betragen haben; das ist eine von den großen Zahlen, die uns in der römischen Missionsgeschichte je und dann begegnen. Sie nachzurechnen fehlen in dem uns vorliegenden Material die Unterlagen; es ist das auch unsers Wissens von niemand versucht worden. In der Madura-Mission, der Glanzleistung des 17. Jahrhunderts, zählte man 1703, wie wir sahen, summarisch 150000 Christen (Müllbauer, S. 237), von denen sich aber nur 46482 nachrechnen lassen (ibid. S. 212 Anm.). Von der gespaltenen Kirche der Syrer in Travankor zählte 1750, also ein halbes Jahrhundert später, der als eifrig gerühmte Bischof Florentius, Koadjutor von Malabar, rund 150000 als zur römischen Kirche gehörig (Germann, S. 519). Dazu kamen die großen portugiesischen Besitzungen Goa, Daman, Diu, Bassein, Kotschin, Negapatam u. a., in denen nach Dubois $^4/_5$ der Gesamtbevölkerung nominell katholisch waren (Ev.

*) So schätzt Paulinus 1787. Bischof Midleton fand 1816 zur Diözese Verapoli 66 syrisch-römische und 18 lateinisch-römische Kirchen mit insgesamt 80000 Christen gehörig (Germann, S. 635); der Missionar Fenn schätzte 1818 die unabhängigen Syrer auf 70000 (ibid. 647), Bischof Wilson von Kalkutta sie 1835 auf 100000 Seelen (ibid. 695).

Miss.-Mag. 1818, 158). Die Christengemeinden der Augustiner in Bengalen zählten in ihrer damaligen Blütezeit 22000 Christen. Dazu kamen noch die namenchristlichen Massen in Ceylon. So ist es nicht unmöglich, daß es um 1700 gegen zwei Millionen katholische Namenchristen in Indien und Ceylon gegeben haben kann. Allein nun erfolgte im Laufe des 18. Jahrhunderts ein so jäher, so trostloser Niedergang der römischen Mission, daß am Ende desselben nur noch Ruinen übrig waren. Vier Hauptfaktoren wirkten zu diesem Verfall zusammen: Die römische Mission war emporgetragen von dem Aufschwung der portugiesischen Kolonialmacht. Der König von Portugal hatte das Patronatsrecht über alle Bistümer, Pfarreien und Missionare. Kein Missionar durfte ohne Portugals Erlaubnis, keiner auf einem Schiffe anderer Nation nach Indien kommen. Es wurde sogar der Anspruch erhoben, daß ohne portugiesisches Placet kein päpstliches Breve in Indien gesetzliche Kraft habe (Allg. Miss.-Ztschr. 1903, 522). So vorteilhaft dieser Bund von Staat und Kirche gewesen war, solange Portugals Macht im Anstieg war, so verhängnisvoll wurde er bei ihrem Verfall. Wir haben gesehen, welche Schwierigkeiten Portugal im 18. Jahrhundert dem Eindringen von ihm unabhängiger Mönchs- und Missionsorden entgegensetzte. Portugal hatte aber weder die Mittel noch den guten Willen, die indische Christenheit ausreichend geistlich zu versorgen. Und es legte allen ohne seine patronatliche Genehmigung unternommenen Versuchen dazu von seiten der römischen Kirche oder anderer Kolonialmächte die größten Hindernisse in den Weg. — Mit dem Auftreten Hollands, Englands, Frankreichs und Dänemarks vollzog sich zudem mehr und mehr ein Umschwung des Empfindens bei den Indern; hatten es unter der portugiesischen Alleinherrschaft die Inder als ihr Schicksal angesehen, daß sie die Religion ihrer hochmütigen Herren annehmen müßten, so erkannten sie nun, daß der Übertritt zum Christentum, eventuell auch der Rückfall in das Heidentum ihr freier Wille sei. Gerade in jenem Gebiete an der Westküste, wo die Portugiesen mit Hilfe der Jesuiten und Franziskaner ganze Landstriche gewaltsam katholisiert hatten, ergriff nun der fanatisch mohammedanische Tippu Sahib von Maissur ebenso gewaltsame Maßnahmen, die namenchristlichen Massen zu islamisieren, — war es ein Wunder, daß er beschämend große Erfolge erzielte, und daß nach Abbé Dubois (Ev. Miss.-Mag. 1818, 169 f.) 60000 Christen sich ohne Widerstand zum Islam pressen ließen! —

Die Führer der Missionsbewegung waren seit den Tagen Xaviers die Jesuiten gewesen. Ihr Orden wurde 1759 in Portugal, 1762 in Frankreich, 1773 von Papst Clemens XIV. gänzlich aufgehoben. War schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Zufluß jesuitischer Missionare in Indien bedauerlich gering gewesen, so versiegte er nun fast ganz, und die Missionen verödeten. — Und die Revolutionswirren im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts erschütterten in ganz Europa mit dem Staat auch die Kirche so sehr in ihren Grundfesten und hielten die Gemüter so in Spannung, daß die fernen Außenfelder der Mission darüber schier in Vergessenheit gerieten.

Der französische Pater Abbé Dubois, 32 Jahre lang Missionar in Maissur, schildert in einem damals Aufsehen erregenden Briefe vom 15. Dez. 1815 (Ev. Miss.-Mag. 1818, 156 Dubois' Briefe, S. 51 ff.) in wirklich niederschlagender Weise den trostlosen Zustand der römischen Missionen, und wir haben aus zeitgenössischen Quellen Gelegenheit, die Richtigkeit seiner Angaben nachzuprüfen. Danach gab es damals: im Erzbistum Goa 300000 römische Christen — davon ca. 200000 in den noch gebliebenen portugiesischen Kolonien Goa, Daman, Diu, ca. 100000 auf Ceylon —; im Erzbistum Kranganur, zu dem die Madura-Mission gehörte, 70000; im Bistum Kotschin 60000; im Bistum St. Thomas-Meliapur bei Madras 50000 Christen. Diese standen unter portugiesischem Patronat. Dazu kamen drei von Portugal unabhängige, direkt von Rom eingesetzte apostolische Vikariate — Bombay mit 10—12000, Pondicherry mit 34—36000 und Verapoli mit 120000 Christen, schließlich noch die Mission der italienischen Kapuziner in Nordindien mit ca. 12000 Christen. Das sind zusammen etwa 660000 römische Christen — kaum noch ein Drittel von der Christenheit 100 Jahre früher. Und diese verbliebenen Reste befanden sich geistlich und sittlich in einem so überaus bedauerlichen Zustande, daß man geneigt ist, die pessimistischen Schilderungen des Abbé Dubois doch nicht für übertrieben schwarzseherisch zu halten. Er schreibt: „Bei weitem der größte Teil — ich möchte sagen, das Ganze — bietet weiter nichts als ein leeres Phantom, ein gehaltloses Schattenbild des Christentums dar; denn in dem langen Zeitraum von 25 Jahren, während dessen ich sie aufs genauste kennen lernte und als ihr geistlicher Führer unter ihnen lebte, könnte ich nicht sagen, irgendwo auch nur einen einzigen aufrichtigen und ungeheuchelten Christen unter den

Indern gefunden zu haben" (a. a. O. 166). „Einige unter ihnen sind ziemlich gut unterrichtet und kennen die Pflichten eines Christen; aber der bei weitem größte Teil derselben lebt in der gröbsten Unwissenheit, und ihre ganze Religion beschränkt sich bloß auf einige äußerliche Gebräuche und das Hersagen einiger Gebetsformeln, ohne einen Funken von dem inneren und praktischen Geist des Christentums zu haben. Ihre Sonntage werden entweder von ihnen gar nicht oder nur sehr schlecht gefeiert, und alle ihre religiösen Übungen verrichten sie entweder aus bloßer Angewöhnung oder aus eitler Menschengefälligkeit" (ibid. 168 f.). Im Jahre 1823 kehrte Dubois entmutigt nach Frankreich zurück und veröffentlichte seine „Letters on the state of Christianity in India"*) (London 1823, auch deutsch Weimar 1824 von Dr. Röhr), in welchen er seine niederschmetternden Erfahrungen im Zusammenhang darlegte und eingehender begründete. „Diese Religion (das Christentum), die zuvor ein Gegenstand der Gleichgültigkeit oder Verachtung gewesen war, ist, wie ich versichern kann, fast ein Gegenstand der Verabscheuung geworden, und es ist gewiß, daß man seit 60 Jahren keinen einzigen Proselyten gemacht hat. . . Ehe ein halbes Jahrhundert vergangen ist, wird auch nicht eine Spur von diesem Christentum unter den Hindus mehr anzutreffen sein. . . Ich muß es mit Scham und Schande bekennen, daß auch nicht ein einziger unter ihnen (den Christen seiner Gemeinden) war, von dem man sagen konnte, er habe das Christentum ohne irgend eine verwerfliche Nebenabsicht angenommen." (Vgl. Ev. Miss.-Mag. 1825, 137 ff.)**)

*) Ders. Hindu manners, customs, and ceremonies. London 1897.

**) Es ist fast unglaublich, wie angesichts dieser Tatsachen der von Janssen als Klassiker der römischen Missionsgeschichtschreibung gerühmte Marshall (Die christlichen Missionen, Bd. I, 421) schreiben kann: „Von 1760—1820 war für die katholischen Missionen und deren zahlreiche Bekehrte kaum eine Fürsorge getroffen. — Wie bestanden die katholischen Christen Indiens diese Prüfung? — Die Antwort, welche die Geschichte auf diese Frage gibt, enthüllt eine der wunderbarsten und überraschendsten Tatsachen in der Geschichte des Christentums. Es könnte beinahe scheinen, als ob Gott durch eine besondere und wunderbare Fügung seine Diener vor dem Angesichte der ganzen Welt zu rechtfertigen beschlossen hätte, als ob er ihr Werk dem scheinbar unvermeidlichen Verderben und Verfall überlassen hätte, um zu zeigen, daß weder die Welt noch der Satan, weder Verfolgung noch Verrat oder Vernachlässigung das Leben, das darin war, auszulöschen vermöge. Und als man nach 60 Jahren des Schweigens und der Betrübnis endlich nach ihnen suchte, fand man eine lebendige Menge, wo man

nur die Leiber der Toten zu finden erwartet hatte. . . Dennoch wurde die staunenswerte Tatsache enthüllt, daß nach einem halben Jahrhundert gänzlicher (?) Verlassenheit noch mehr als eine Million Katholiken übrig war, die mit unbeugsamer Festigkeit an dem Glauben festhielten, der ihren Vätern gepredigt worden war. . . Dies war der überraschende Schluß einer Prüfung, die ohnegleichen in der Geschichte des Christentums steht." Von ehrlichen katholischen Missionsschriftstellern wie von dem Pater Huonder auf dem Krefelder Katholikentag 1898 ist unumwunden zugegeben, daß die katholischen Missionen am Anfang des 19. Jahrhunderts fast überall in „Ruinen" lagen. (Allg. Miss.-Ztschr. 1898, 481 ff.) frankly admit

Zweites Kapitel.

Die dänisch-hallesche Mission.*)

1. Der historische Hintergrund dieser oft dargestellten, mit Recht berühmten Missionsepoche war trübe und verworren. Herrschten im 16. Jahrhundert die Portugiesen unbestritten in allen Ländern um den Indischen Ozean, so mußten sie im 17. Jahrhundert diese Herrschaft an die Holländer abgeben; ihr Gebiet in Indien schrumpfte auf die Landschaften um Goa und Daman, die Insel Diu und einzelne Handelsfaktoreien an der Westküste zusammen. Nur darin zeigte sich noch zwei Jahrhunderte lang der große Einfluß, den sie ehedem ausgeübt hatten, daß die europäischen Mischlinge in Indien schlechtweg Portugiesen genannt wurden, meist ein gebrochenes Portugiesisch sprachen und ohne weiteres als Domäne der katholischen Mission angesehen wurden, — kein eben günstiges Zeugnis für den sittlichen Stand dieser Kulturepoche und der in ihr getriebenen Mission! Obgleich sich die Holländer im 17. Jahrhundert als die Herren der indischen Meere und des indischen Handels ansahen, betrachteten sie nur Ceylon als ihre ausschließliche Domäne. In dem übrigen Indien sahen sie es nicht ungern, daß neben ihnen andere

*) Literatur über die indische Missionsgeschichte insgesamt: Sherring, The history of Protestant Missions in India. London 1875. — Hough, History of Christianity 5 Bde. 1849—60. — G. Smith, The conversion of India. Edinburg 1893.

Missionsstudienbücher über Indien: G. K. Datta, The desire of India. London 1908. — H. Beach, India and Christian opportunity. New York 1908. — Azariah, India and missions. Calcutta 1908. — C. T. Andrews, The renaissance of India. London 1912. — W. S. Tisdall, India: its history, dakness, and dawn. London 1901.

Über die dänisch-hallesche Mission: Fenger, Geschichte der Trankebarischen Mission aus dem Dänischen. Grimma 1845. — Germann, Ziegenbalg und Plütschau; Philipp Fabrizius; Chr. Friedr. Schwartz. Erlangen 1865—70. — Ev. Miss.-Mag. 1868. — A. Westcott, Our oldest Mission. H. N. Pearson, Christian Friedrich Schwartz. London 1834.

protestantische Mächte in den Wettbewerb des Handels eintraten und längs der Küsten Faktoreien gründeten. Sie ließen es auch geschehen, daß das katholische Frankreich sich in Süd- und Nordindien festsetzte. So waren um die Wende des 18. Jahrhunderts die indischen Küsten mit Faktoreien und Forts der verschiedensten Nationen bunt durcheinander besäet und besetzt: Gehen wir an der Küste des Tamulen-Landes von Süden nach Norden, so saßen in Tutikorin und Negapatam die Holländer, in Karikal die Franzosen, in Trankebar die Dänen, in Kuddalur die Engländer, in Pondicherry die Franzosen, in Sadras die Holländer, in Madras die Engländer, in Pulikat (Palleakatta) wieder die Holländer usw. Damals erblich der Stern der Holländer. In Europa strahlte der Stern Ludwigs des XIV., und es erschien den unternehmungslustigen Vertretern Frankreichs in Indien, den geschickten und tapfern Generälen Dupleix und La Bourdonnais und dem Statthalter Graf Lally möglich, von Pondicherry aus ein großes französisches Kolonialreich aufzurichten. Sie hatten dazu umsomehr Anlaß und Gelegenheit, da Graf Lally durch seine Ehe mit einer indischen Prinzessin mit mehreren indischen Fürstenhäusern eng verbunden war. Die einzigen Rivalen der Franzosen waren die Engländer.

Es war eine große Stunde für Indien wie für England, als am letzten Tage des 16. Jahrhunderts, am 31. Dez. 1660, die Königin Elisabeth den Charter ausstellte „To one Body Corporate and Politik, in Deed and Name, by the name of „The Governor and Company of Merchants of London trading into the East Indies." So trat die berühmte „Ostindische Kompanie" ins Leben, welche $2\frac{1}{2}$ Jahrhundert (bis 1857) die Geschicke Indiens bestimmen und dann an ihrem Ende England das wertvollste Kleinod seiner Krone vermachen sollte. Es war ein merkwürdiger Gegensatz zwischen den ersten Engländern in Indien und ihren Zeitgenossen, den frommen Pilgervätern in Nordamerika. Die indischen Kaufleute kümmerten sich um Christentum und Kirche nicht im mindesten. Sie schafften sich Harems an; ja, sie schämten sich nicht, aus Augendienerei gegen ihre Lieblingsweiber deren heidnische Götter anzubeten. Sie waren 80 Jahre in Indien, ehe es ihnen einfiel, die erste christliche Kirche zu bauen. Und wie die Hindu über sie urteilten, das zeigt sich in jener bekannten Antwort, die einem englischen Kaplan gegeben wurde: „Christliche Religion Teufels Religion; Christen viel betrunken, viel schlagen, viel Schlechtes tun, viel andere verleumden."

Allerdings fehlte es zumal im 17. Jahrhundert nicht an frommen Leuten unter den Direktoren. Es war ein großer Tag für London, als am 22. Dez. 1616 ein Eingeborener aus Masulipatam nach vorangegangenem Unterricht getauft wurde. Seit 1614 wurden einige Kapläne nach Indien hinausgesandt, die ersten nach Surat und Masulipatam, 1647 der erste nach Madras. Aber ihre Gehälter waren erbärmlich gering, und trotz des ausdrücklichen Verbots ließen sich viele in Handelsunternehmungen ein, um zuzuverdienen, und die meisten waren auch durch ihren Wandel keine Zierde ihres Standes. Durch den Charter von 1698 wurde die Kompanie ausdrücklich angehalten, dafür zu sorgen, „daß alle Geistlichen in ihrem Dienst in Ostindien die Sprache des Landes, wo sie wohnen, lernen sollen, um sie besser instand zu setzen, die Gentu (Heiden), welche Diener oder Sklaven der Kompanie oder ihrer Agenten sind, in der protestantischen Religion zu unterrichten." Aber gerade von da an erlahmte das religiöse Interesse der Kompanie gänzlich, um im Laufe des 18. Jahrhunderts in offene Missionsfeindschaft umzuschlagen.

In Südindien, wo die Engländer zuerst mit der Mission in Berührung kamen, hatten sie in Madras (Fort St. George) und Kuddalur (Fort St. David) zwei starke Positionen, im übrigen waren sie schwach vertreten und hatten keine den französischen Generälen gewachsenen Führer. So kam es zu einem heißen Ringen zwischen den Franzosen und den Engländern um die Vormacht in Indien. Teils wurden die im 18. Jahrhundert so häufigen kontinentalen Kriege auch in Indien ausgefochten, teils standen die englischen Truppen den französischen Bundesgenossen einander bekriegender indischer Fürsten gegenüber, teils kämpften die beiden Nebenbuhler auf eigene Faust. Die beiden Jahrzehnte von 1740—1761 ließen besonders das mittlere und nördliche Tamulen-Land nicht zur Ruhe kommen.

Im Jahre 1746 erschien der Statthalter von Bourbon und Mauritius, Mahé de la Bourdonnais mit einer Flotte vor Madras und eroberte die wichtige Stadt, den Hauptstützpunkt der Engländer, durch einen Handstreich. Allein der Neid und Argwohn seines Rivalen, des Gouverneurs Dupleix von Pondicherry, entriß ihm diesen Triumph. Von dem letzteren des Hochverrats beschuldigt, wurde er nach Frankreich zurückgerufen und schmachtete drei Jahre in der Bastille. Aus der Kerkerhaft entlassen, siechte er schnell zum Tode. Madras wurde 1748 im Frieden von Aachen den Franzosen zurück-

gegeben. Dupleix glaubte nun freie Hand zu haben, während der Wirren nach dem Tode des Nawab von Arkot, Asof Schah, 1748 ein französisch-indisches Kolonialreich aufzurichten. Allein auch er fiel in Ungnade, wurde zurückgerufen und daheim heftig angegriffen und starb, ehe seine Sache zum Austrag kam. Zehn Jahre später (1758) nahm Graf Lally seinen ehrgeizigen Plan noch einmal auf. Er eroberte die zweite englische Feste Fort St. David (Kuddalur). Aber 1761 nahmen die Engländer den Hauptsitz der Franzosen Pondicherry und versetzten damit der französischen Herrschaft den Todesstoß. Die üppigen, kurzsichtigen Ludwige auf Frankreichs Thron und ihre allmächtigen, ränkevollen Maitressen hatten kein Verständnis dafür, daß sie in Indien ein gut Teil von Frankreichs Weltherrschaft und Zukunft preisgaben. Sie ließen die tapfern indischen Generäle im Stich. Mit dem Jahre 1761 war Englands Vorherrschaft in Südindien gesichert.

Kunterbunt durcheinander mit diesem Ringen der beiden Kolonialmächte gingen die Kämpfe und Intrigen der einheimischen Reiche, welche alle wechselseitig von den Engländern und Franzosen aufgehetzt, unterstützt und verraten wurden und in diesem wüsten Wirbel zugrunde gingen. Im Tamulen-Lande waren damals vier Reiche von Bedeutung. Das Reich des Nawab von Arkot (das Karnatik), auch einer von den großen Bruchteilen der ehemaligen Großmogul Herrschaft, umfaßte in der Hauptsache die heutigen Provinzen Nord- und Süd-Arkot, Sengelpat und einen Teil des Kaweri-Landes; seine Hauptstädte waren Vellur, Arkot und Tritschinapalli. Während des ganzen 18. Jahrhunderts spielte der Nawab eine große Rolle; die Territorien von Madras und Kuddalur waren ursprünglich kleine Stückchen seines weiten Reiches, die er den Engländern abgetreten oder geschenkt hatte. Im Jahre 1801 wurde der letzte Nawab auf Befehl des englischen Oberstatthalters abgesetzt. In dem südlich angrenzenden Tandschaur, der damaligen Residenz des Tschola-Reiches, von der Indiens Ostküste den Namen hat (Koromandel-Tscholamandalam, Tscholaland), hatte 1674 ein Bruder des kühnen Usurpators Siwadschi, des Gründers des Mahratten-Reiches, namens Wenkadschi auf den Trümmern der alten Tschola-Herrschaft ein neues Reich gegründet, welches sich durch viele Stürme und Wechselfälle hindurch bis 1855 behauptet hat. Allein schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert stand er auf so schwachen Füßen, daß der Radscha Talasi 1773 von dem Nawab von Arkot unter dem Bei-

stande der ungerechten Madrasser Regierung besiegt, seiner Herrschaft beraubt und ins Gefängnis geworfen wurde. Der Direktorenhof der Ostindischen Kompanie erkannte indessen diese Absetzung nicht an und erhob Tulasi 1776 von neuem auf den Thron. Als der schlaffe Fürst 1787, erst 43jährig, an den Folgen seiner Ausschweifungen starb, setzte er den Missionar Schwartz zum Vormund für seinen adoptierten zehnjährigen Neffen Serfodschi ein. Schwartz hatte zwar zunächst gewünscht, daß Vormundschaft und Regentschaft dem Amir Singh, einem Halbbruder Tulasis, dem Onkel Serfodschis anvertraut wurden. Aber als dieser Ränkeschmied seinen Einfluß benutzte, um sich von der gewissenlosen englischen Regierung selbst als Radscha anerkennen zu lassen, setzte Schwartz seine Beseitigung durch, sicherte die Thronfolge Serfodschis und ließ sich selbst an die Spitze eines Regentschaftsrates für das Reich Tandschaur stellen. So ehrenvoll in diesen Wirren das selbstlose Wirken des Missionars hervorleuchtet, so haltlos erscheint das Reich Tandschaur. — In dem südlich angrenzenden, uralten Pandian-Reiche von Madura hatte um 1420 die Telugu-Dynastie der Naicker eine ziemlich starke Herrschaft aufgerichtet, welche unter dem glänzenden, Pracht liebenden Tirumal Naicken im 17. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Da aber die Lehnsherrn und die unterdrückten Häupter der alten Bevölkerung von Madura sich mit der Zeit erhoben und sich mehr und mehr selbständig zu machen suchten und im Osten des Landes das kleine Königreich Sivaganga infolge von Erbstreitigkeiten als Konkurrenzstaat entstand, ging die Macht des Naicker von dieser Zeit an einem schnellen Verfall entgegen, bis endlich nach dem Tode der letzten Herrscherin aus dem Stamm der Naicker, der Königin Minatschiammal, die Mohammedaner 1737 Herren des Landes wurden. Die letzten Naicker wurden von den Mohammedanern hinterlistig gefangen und in das Fort von Tritschinapalli geschleppt, wo man sie grausam verdursten ließ. Allein die Mohammedaner wurden des Besitzes nicht froh; vier Jahrzehnte kämpften der Nawab von Arkot, die Engländer und die Franzosen um den Besitz von Madura, bis auch hier die Engländer die Oberhand gewannen; 1772 wurde Ramnad, 1790 die Felsenfeste Dindigal, 1799 das lange widerstrebende Sivaganga in Besitz genommen. — In dieses Gären und Ringen kam ein neues, furchtbares Ferment, als im Jahre 1759 der Oberbefehlshaber der Truppen des Radscha von Maissur, Heider Ali, sich zum Beherrscher dieses Reiches aufwarf und die Grenzen von Maissur in

wenigen Jahren (bis 1766) durch eine Reihe glücklicher Eroberungskriege weithin über Indiens Westküste und tief nach dem Osten hinein ausdehnte. Im Bunde mit den Franzosen, denen er sehr zugetan war, diktierte er am 29. März 1769 den Engländern vor den Toren von Madras die Bedingungen eines für diese sehr ungünstigen Friedens. Seitdem wußten die Engländer, die schon der Herrschaft über Südindien sicher zu sein glaubten, daß ihnen hier ein neuer furchtbarer Nebenbuhler entstanden sei, mit dem es sich um einen Kampf um Sein und Nichtsein handelte. So begann ein neues, heißes, dreißigjähriges Ringen, zuerst mit Heider Ali bis zu dessen Tode (am 7. Dez. 1782 zu Tschittur), dann mit seinem weniger glücklichen Sohne Tippu Sahib (1782—1799). Dieser letztere mußte zwar schon 1784 in dem Frieden von Mangalur sich unterwerfen; allein sein Ehrgeiz war damit nicht gebrochen; er strebte nichts Geringeres an als einen allgemeinen Bund der mohammedanischen Staaten, um diesen die Herrschaft der Welt zu sichern. Von 1789 bis 1799 gab es neue heiße Kämpfe, welche am 4. Mai 1799 mit der Erstürmung von Seringapatam (Srirangapattam) und dem Heldentode Tippu Sahibs endeten.

So war fast das ganze 18. Jahrhundert im Tamulen-Lande mit Krieg und Kriegsgeschrei angefüllt. Das war kein günstiger Boden für die Friedensarbeit der Mission. Mußten auch oft genug die Kriegswechsel dazu dienen oder mithelfen, verschlossene Türen aufzutun und der Mission den Weg nach Tritschinapalli, nach Tandschaur, nach Madura und nach Tinnevely zu bahnen, so haben doch die Wirren ebenso häufig die Arbeiten der Missionare empfindlich gestört, die Gemeinden zerstreut und der Gründung und Vertiefung der gesammelten Christen schwere Hindernisse bereitet. Es war eine gnädige Fügung, daß die Mission ihren Ausgangs- und ein halbes Jahrhundert lang ihren Stützpunkt in dem kleinen dänischen Trankebar hatte, wo sie von den rings umher brausenden Stürmen verhältnismäßig verschont blieb und sich in dem fremdartigen Boden des Tamulen-Landes in aller Ruhe festwurzeln konnte, ehe sie, in die Weite hinauswachsend, den Stürmen trotzte.

Im Jahre 1616,*) als die Holländer im Begriff standen, die Portugiesen aus Indien zu verdrängen, wurde auch in Dänemark eine „Ostindische Kompanie" begründet und mit weitgehenden königs-

*) Baldaeus, Afgoderye der Oostindische Heydenen. Haag 1917.

lichen Vorrechten ausgestattet. Unter der Führung des jugendlichen Admirals Ole Gedde faßten die Dänen 1620 auf Ceylon und an der Koromandel-Küste Fuß. Mit einer Niederlassung in der Grafschaft Trincomali auf Ceylon wurde es nichts. Aber im Tamulenland erbauten die Dänen auf einem kleinen, von dem Radscha von Tandschaur abgetretenen Küstenstrich die Burg Fort Dansborg, von den Tamulen Taramkambadi = Wellenstadt genannt, woraus der uns geläufige Name Trankebar verunstaltet ist. Der vorgeschobene Handelsposten, der dem überaus reichen und fruchtbaren Kawery-Delta nahe lag, blühte bald auf und entwickelte sich zu einer verkehrsreichen Handelsstadt. Zu dem Fort gehörte nur ein kleines Hinterland, auf dem in einer fruchtbaren Reisebene 20—30000 Tamulen dicht gedrängt in 15—20 Dörfern wohnten. Dies unscheinbare, kleine Ländchen wurde die Wiege der evangelischen Mission in Indien. Im Unterschied von den meist sehr weitläufig gebauten Europäer-Vierteln andrer indischer Städte liegen in Trankebar die Bungalows der Europäer dicht nebeneinander, meist in der stattlichen Königsstraße, welche fast das Aussehen einer modernen griechischen Stadt hat. Trankebar sollte eine dänische Handelskolonie sein, vermöge deren man Zugang und Anteil an den heiß begehrten indischen Natur- und Kunstprodukten erlangen wollte; der Handel war also die Grundbedingung der Niederlassung. Diese dänischen Handelsherrn aber waren am Anfang des 18. Jahrhunderts — ebenso wie die englischen am Ende desselben — der Überzeugung, daß nichts ihren selbstsüchtigen Interessen hinderlicher sein könne, als eine Einmischung in die Religion der umwohnenden Heiden; sie waren deshalb von Anfang an Gegner der Mission und suchten deren Aufkommen auf alle Weise zu verhindern.

2. Die Anfangszeit der dänisch-halleschen Mission. 1706 bis 1720. Bartholomäus Ziegenbalg. In dem Herzen des religiösen Impulsen zugänglichen dänischen Königs Friedrichs IV. war schon, als er noch Kronprinz war, der Wunsch und Plan aufgestiegen, den Heiden in den überseeischen Besitzungen Dänemarks das Evangelium zu bringen. Solche waren in Westindien auf den Kleinen Antillen, an der Guinea-Küste Westafrikas und eben in Trankebar vorhanden. Nirgends war bis dahin für die Mission etwas geschehen. Allerdings pflegte in jeder dänischen Faktorei ein lutherischer Geistlicher zu sein, in Trankebar waren deren sogar zwei; aber es ist keine Spur nachzuweisen, daß sie sich um das Seelenheil der Heiden

bekümmert hätten. Die einzige diesbezügliche Tätigkeit war, daß sie die zahlreichen, in den fast nie ruhenden Seeräubereien gekaperten Heiden kurzerhand tauften, die dann zu dem Spottpreis von 5—10 Piastern landeinwärts als Sklaven verschachert wurden. Einer der dänischen Geistlichen, Magister Jakob Worm, hatte in seinem Vaterlande eine gewisse Bedeutung als Dichter und war wegen anzüglicher Schmähgedichte auf den König und sein Regiment nach Trankebar verbannt. Er nimmt auf seinem Grabstein den Titel eines „dänischen Apostels Indiens" in Anspruch. Allein obgleich er bis 1694 in Trankebar gelebt hat, fanden die nur ein Jahrzehnt später dort eintreffenden Missionare keine Spur seines Wirkens vor. König Friedrich IV. stand unter dem Einfluß der lutherischen Lehre, daß es zu den Amtspflichten der Könige gehöre, für die Christianisierung ihrer heidnischen Untertanen zu sorgen. Er wandte sich an seinen 1704 aus Berlin nach Kopenhagen berufenen Hofprediger Dr. Lütkens und beauftragte ihn, ihm einige Missionare zu verschaffen. Dieser schrieb, da er in Dänemark keine geeigneten Persönlichkeiten fand, an seine Berliner Freunde, und durch ihre Vermittlung traten Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütschau als „Königlich dänische Missionarien" in dänische Dienste. B. Ziegenbalg, am 24. Juni 1683 in dem Städtchen Pulsnitz in der Ober-Lausitz geboren, hatte seine Eltern und alle Geschwister bis auf eine ältere Schwester früh verloren und war von so zartem Körper, daß er trotz seines brennenden Lerneifers immer wieder seine Studien unterbrechen mußte und sich ernstlich mit dem Gedanken trug, sich ganz in die Stille seines Heimatsortes zurückzuziehen und dort Ackerbürger zu werden. Dabei hatte er sich schon als sechzehnjähriger Jüngling auf dem Gymnasium in Görlitz gründlich bekehrt und stand seitdem vielfach in lebendiger Verbindung mit den Häuptern der Pietisten, besonders mit A. H. Francke und Joachim Lange. Als er vorübergehend in Halle studierte, war ihm ein Wort Francke's in der Seele haften geblieben: „Wenn man eine Seele untern fremden Völkern rechtschaffen zu Gott führt, so ist solches ebensoviel, als wenn man in Europa 100 gewinnt, indem diese täglich genugsam Gelegenheit zu ihrer Bekehrung haben." Viel von religiösen Skrupeln angefochten, entschloß er sich nur auf den dringenden Rat seiner Freunde, dem Rufe in die Mission zu folgen. Es war ihm kein geringer Trost, daß sein Freund und Studiengenosse, der etwa sechs Jahre ältere Heinrich Plütschau aus Wesenberg in Mecklenburg-

Strelitz mit ihm gehen sollte. An Widerwärtigkeiten fehlte es freilich von Anfang an nicht. Der dänische Bischof Dr. Bornemann, der keine Sympathien für die Pietisten hatte, ließ sie im Examen durchfallen, und erst ein ausdrücklicher Befehl des Königs veranlaßte ihn zu einer zweiten Prüfung, in welcher sie gut bestanden. Für ihre Missionsaufgabe fanden sie fast nur Geringschätzung und Kopfschütteln. Und die „Ostindische Kompanie", welche den Plan des Königs, Missionare in ihre Faktoreien zu entsenden, als einen eigenmächtigen Eingriff in ihre Rechte ansah, schickte heimlich im voraus Befehl an ihre Beamten, daß sie den unbequemen Ankömmlingen Schwierigkeiten in den Weg legen sollten. Auf dem Schiffe „Sophie Hedwig" traten die beiden jungen Missionare ihre Reise nach Indien an, und am 9. Juli 1706 landeten sie auf der Reede von Trankebar. Dieser Tag ist der Geburtstag der protestantischen Mission in Indien.

Es wartete ihrer ein äußerst unfreundlicher Empfang. Hatten ihnen schon unterwegs der Kapitän und der lutherische Schiffsprediger vielfach widerstanden, so ging es bei der Landung noch wunderlicher zu. Erst mußten sie mehrere Tage an Bord warten, weil sich gerade für sie kein Boot finden wollte. Dann brachte sie ein Freund an Bord eines andern Schiffes, von welchem aus sie in einem Boot durch die schäumende Brandung fuhren. Als Tamulen sie zuletzt ans Ufer trugen, drohte diesen der Kapitän mit Schlägen und fuhr auf die Missionare mit dem Stocke los. Doch sie waren einmal gelandet; es war morgens 10 Uhr. Nun mußten sie vor der Stadt bis 7 Uhr abends harren. Um 4 Uhr kam der Kommandant J. S. Hassius mit dem Rat und den beiden dänischen Predigern heraus ihnen entgegen; der fuhr sie an, was sie wollten und wer sie denn geschickt habe? Als sie darauf des Königs Brief und Siegel vorzeigten, ward er stille und meinte, sie könnten allenfalls in der dänischen Schule arbeiten; sonst wüßte er nicht, wozu sie zu gebrauchen wären. Auch die beiden Geistlichen stellten sich fremd gegen sie. Die Herren gingen in die Stadt zurück, und die Missionare folgten ihnen bis auf den Markt. Da ließ man sie stehen; doch endlich, als die Nacht bereits hereingebrochen war, nahm sich ihrer ein Sekretär an und brachte sie zu seinem Schwiegervater, der deutsch redete.

Der Empfang war leider bezeichnend für das, was sie weiterhin von den dänischen Behörden zu erwarten hatten. Hassius hätte

wohl kaum noch die geheimen Befehle der Kompanie gebraucht, um den Missionaren jede Hinderung, jeden Ärger zu bereiten, der in seiner Macht stand. Aus den geringsten Anlässen ließ er sie öffentlich verhaften und machte ihnen vor Weißen und Heiden laut die heftigsten Vorwürfe. Als Plütschau in der Neujahrspredigt 1707 allerdings unvorsichtig von den Sünden der Christen und den Versäumnissen der christlichen Obrigkeit gepredigt hatte, wurde das beiden Missionaren schon am selben Nachmittag als „Anstiften einer „Rebellion" ausgelegt; Hassius schlug Ziegenbalg vor die Brust und verbat sich den ferneren Besuch solcher „Hunde". Als ein andermal Plütschau sich des unehelichen Kindes eines Soldaten angenommen hatte, drohte ihm Hassius dafür in Gegenwart der dänischen Offiziere und Prediger mit dem Stock und mit Amtsentsetzung. Selbst die Heiden, welche der „Gerichtsszene" zuschauten, schüttelten die Köpfe über die unerhörte Gewalttat an geistlichen Personen. Als kurze Zeit darauf Ziegenbalg an Hassius eine vielleicht nicht ganz vorschriftsmäßig abgefaßte Bittschrift für eine unterdrückte Witwe einreichte, beschloß Hassius, seiner Wut freien Lauf zu lassen. Er zitierte den Missionar ganz ungehörig durch einen Sklaven zu sich. Als dieser zu erscheinen zögerte, kam die Wache mit geladenem Gewehr und führte Ziegenbalg im Schlafrock und Pantoffeln auf die Festung, wo sogleich hinter ihm die Zugbrücke aufgezogen wurde, als wäre eine Verschwörung entdeckt worden. Der arme Mann wurde zu vier Monaten Gefängnis, noch dazu in einem argen Schwitzloch neben der Küche und unter strengster Bewachung verurteilt. Niemand durfte ihn besuchen, selbst Tinte und Feder wurden ihm versagt. Und dem ganzen Militär und allen Beamten wurde jeder Umgang mit den Missionaren als „Landesverrätern" untersagt. Als nun Plütschau dennoch den Mut hatte, in der nächsten deutschen Predigt Stellen von Isebel, Antiochus und Herodes zu verlesen, wurde nicht nur die deutsche Predigt verboten, sondern auch jede Unterstützung der Missionare verpönt und die kleine Gemeinde nach Kräften bedrängt, vertrieben und zerstreut.

Auch in anderer Weise legte Hassius den Missionaren Hindernisse in den Weg. Ihre Korrespondenz mit der Heimat überwachte er; gelegentlich öffnete er ihre Briefe oder unterschlug und zerriß sie. Wollten sie landeinwärts gehen, so suchte er mit List und Gewalt zu verhindern, daß sie in englischen oder holländischen Kolonien Eingang fanden. Als sie nach Dänemark reisen wollten, um sich dort Recht

zu verschaffen, suchte er auch das aufs äußerste zu hintertreiben. Kurz, alles, was seinerseits geschehen konnte, um das Aufkommen der Mission zu verhindern, das tat er.

Auch sonst waren die Verhältnisse für die beiden jungen und unerfahrenen Missionare vielfach ungünstig. Sie waren nur auf fünf Jahre angestellt, und da hiervon je ein Jahr auf die Hin- und Rückreise gerechnet war, dachten sie zuerst nur drei Jahre in Trankebar zu bleiben. Lohnte es da überhaupt, eine umfänglichere Missionsarbeit zu beginnen, zumal angesichts der Sprachschwierigkeit? Schon das Dänische war ihnen eine fremde Sprache. Die zahlreichen Mischlinge sprachen ein gebrochenes Portugiesisch, das auch die Handelssprache war; das mußten sie sich also auch aneignen. Aber sie sahen bald ein, daß sie damit an die Heiden nicht herankamen. Zu ihnen gab es nur eine Tür, die schwere tamulische Sprache, welche noch keiner der dänischen Geistlichen und auch wohl kaum einer der dänischen Beamten gelernt hatte. Dazu galt es in Trankebar als Ordnung, daß die Dänen, die Holländer und die deutschen Söldner sich zu den dänischen Predigern hielten, die Mischlinge aber, die unehelichen Kinder dieser Europäer, ohne weiteres der katholischen Kirche überlassen wurden. Der katholisch-portugiesische Pater Guevara hielt eifersüchtig an diesem vermeintlichen Rechte fest und sah es als einen unberechtigten Einbruch in seine Arbeit an, als die Missionare sich um die Mischlinge, die sogenannten Portugiesen, zu kümmern begannen. Und da er mit Hassius befreundet war, tat er das Seine, den ohnehin erbitterten Mann gegen seine Nebenbuhler aufzuhetzen.

Die Missionare waren auf je 200 dänische Taler Gehalt gesetzt. Davon konnten sie zur Not leben; aber wie sollten sie davon Missionshäuser kaufen, Kirchen bauen, Lehrer besolden, Schulen gründen usw.? Am 1. Aug. 1708 lag ein dänisches Schiff auf der Reede, und ein Brief des Hofpredigers Dr. Lütkens meldete ihnen, daß es ihnen 2000 Taler bringe. Aber durch das Ungeschick des betrunkenen Kapitäns kenterte das Boot, welches das Geld an Land bringen sollte, und seine Ladung ging verloren; und obgleich das Wasser an der Stelle nur zwei Ellen tief war, also das Geld wohl wieder hätte gefunden werden können, ließen es Hassius und die andern Beamten, die sich über den schweren Verlust der Missionare teuflisch freuten, an allem Eifer in der Aufsuchung des Geldes fehlen; es blieb verloren. In den Jahren 1710—1713 kam überhaupt kein

dänisches Schiff nach Trankebar, die Missionare waren fast von allem Verkehr mit Europa abgeschnitten und den Launen des Kommandanten preisgegeben. Und um das Mißgeschick voll zu machen, war unter den drei Gehilfen, die 1709 nachgesandt wurden, einer, Bövingh, ein engherziger Orthodoxer und Stockdäne, der mit den deutschen Pietisten durchaus nicht sympathisierte. Schon in Trankebar verursachte er ihnen viel Ärger; und als er 1711 das Tamulen-Land, in dem er sich nie eingelebt hatte, wieder verließ, verleumdete er in Dänemark und Deutschland durch ein veröffentlichtes Tagebuch die Trankebarer Missionare in giftiger Weise. Rechnet man noch hinzu, daß Ziegenbalg öfter von Krankheiten heimgesucht wurde, und daß auch Plütschau 1711 nach Deutschland zurückkehrte, um nicht wieder nach Trankebar zu kommen, so ist es wie ein Wunder, daß trotz aller dieser Nöte und Enttäuschungen die Mission überhaupt in Trankebar Fuß faßte. In der Hauptsache ist dies das Verdienst des unermüdlich fleißigen, frommen Ziegenbalg. Er ist der Begründer der dänisch-halleschen Tamulen-Mission.

Ziegenbalg und seine Freunde — 1709 waren außer dem erwähnten Bövingh noch der unordinierte Jordan und der tüchtige, eifrige Gründler angekommen — legten sich sogleich mit allem Fleiß außer der geistlichen Versorgung, welche sie den arg verwilderten deutschen und holländischen Söldnern angedeihen ließen, auf die Unterweisung der Mischlinge und sobald als irgend möglich auf die tamulische Heidenpredigt. Besonders Ziegenbalg bewältigte mit seiner großen Sprachbegabung und seinem andauernden Fleiß bald auch das Tamulische in hohem Maße. Daß er dabei ein Mann von wissenschaftlichen Interessen und tieferem Missionsverständnis war, bewies er dadurch, daß er schon früh anfing, sich in die tamulische Literatur und Geisteswelt zu versenken und Schriften abzufassen, welche teils seinen Mitarbeitern und Nachfolgern den Zugang zu dieser fremden Welt erleichtern, teils in weiteren Kreisen der Heimat für dieses alte indische Kulturvolk Interesse und Teilnahme erwecken sollten. Leider hatten die Halleschen Freunde wenig Verständnis für diese wissenschaftlichen Bestrebungen; so blieben Ziegenbalgs Bücher und Schriften meist unveröffentlicht. Seine wertvollste Schrift „Die Genealogie der malabarischen Götter" hat erst 1867 sein Biograph Germann herausgegeben. Daß das Buch nach $1\frac{1}{2}$ Jahrhunderten noch nicht veraltet war, zeigte sich daran, daß der deutschen Ausgabe eine englische auf dem Fuße folgte.[11]) So-

bald er die Sprache leidlich bemeistert hatte, fing Ziegenbalg auch an, tamulische Schriften zu verfassen. Anfangs ging es damit kümmerlich genug; er mußte sich damit begnügen, sie durch Abschreiben vervielfältigen zu lassen. Das war nicht nur sehr kostspielig, sondern verursachte auch sonst viel Verdruß, da die heidnischen Abschreiber gerade die Kernstellen mit Vorliebe fälschten. Im Jahre 1712 wurde eine kleine Presse mit lateinischen Lettern, 1713 eine solche mit tamulischen Lettern hinausgesandt. Seitdem konnte die literarische Arbeit ausgedehnt werden. Ziegenbalg begann mit der Veröffentlichung einiger Predigten, des kleinen Lutherischen Katechismus und einiger Traktate und Schulbücher. Die Hauptsache war ihm von Anfang an die Übersetzung der Heiligen Schrift. Mit vielem Gebet machte er sich an diese ihm dringend am Herzen liegende Aufgabe; und es gelang seinem nie rastenden Fleiß, das Neue Testament ganz, das Alte bis zum Buche Ruth fertig zu stellen. Er sprach und schrieb kein klassisches oder sonderlich wohllautendes Tamul; sein römischer Zeitgenosse und Gegner, der eminent sprachgewandte, aber giftige Jesuit Beschi, hatte es leicht, derartige Übersetzungen zu verhöhnen und als ein „schreckliches Kauderwelsch" hinzustellen, „daß einem über dem Lesen der ersten Linie schon die Augen brannten, die Zunge vertrocknete und die Ohren barsten; man schaute sich an und brach in lautes Lachen aus" (aus der tamulischen, antilutherischen Schmähschrift „Der Lutherschwarm", Ev. Miss.-Mag. 1868, 102). Allein des Ziegenbalg Tamul war verständlich und treuherzig und wurde gern gelesen; es ist die Grundlage der späteren klassischen Bibelübersetzung geworden.

Daneben war Ziegenbalg fleißig, den Heiden Gottes Wort zu verkünden. Vor seinem mitten in dem Heidenquartier von Trankebar gekauften Hause hatte er ein Pandel (tamulisches Bambusdach) gebaut; darunter sammelte er wöchentlich dreimal oder öfter größere oder kleinere Scharen von aufmerksamen Zuhörern. Für solche, welche sich privatim in seiner Studierstube mit ihm unterreden wollten, stand er stets zur Verfügung. Bereits im zweiten Jahre seiner Wirksamkeit gründete er je eine Schule für die Portugiesen- und für die Heidenkinder und verband sie mit einem Kosthaus, in dem er sich bereit erklärte, jedes Kind, das ihm anvertraut würde, unentgeltlich aufzunehmen, zu beköstigen und christlich zu erziehen. Ziemlich schnell sammelte sich eine Gemeinde teils aus getauften Heiden, teils aus übertretenden Katholiken. Im Jahre 1707 zählte sie bereits

35, 1708: 101, 1712: 202 Seelen, und bei Ziegenbalgs Tode 1719 waren 428 Seelen aufgenommen oder getauft, von denen damals 280 die Gemeinde bildeten. Ihre Pflege bot nach verschiedenen Seiten große Schwierigkeiten. Sie setzte sich fast zu gleichen Teilen aus Tamulen und portugiesisch redenden Mischlingen zusammen. Es gehörte zu den Eigentümlichkeiten dieses Missionsanfangs, daß auch den Mischlingen ein solches Maß von Aufmerksamkeit und Pflege zugewandt wurde. Dieser Arbeitszweig ist bei der weiteren Entwicklung der protestantischen Mission vielfach vernachlässigt worden. Innerhalb der tamulischen Gemeinde hatten die Missionare sogleich das überaus schwierige Kastenproblem vor sich. Die Christen waren teils Sudra von verschiedenen Kasten, teils Pareier; daher sah man sich bald genötigt, auf die Vorurteile jener einzugehen, indem man ihnen in der Kirche einen besonderen Platz anwies. Beim Abendmahl hatten die Sudrafrauen den Vortritt vor den Pariamännern. Das machte sich so von selbst mit Rücksicht auf den von den Katholiken eingeführten Brauch. Indessen konnten die Missionare das Kastenübel in der Weise lindern, daß sie begabte Pariakinder im Portugiesischen unterrichteten und dann in europäische Kleider steckten. Hinfort hatten diese den Vortritt vor den Sudra. Mischheiraten unter den sich näherstehenden Kastenabteilungen kamen häufig vor, nie aber zwischen Sudra- und Pariachristen (Ev. Miss.-Mag. 1868, 133). Die Missionare bewiesen großes Geschick und viel geistliches Verständnis, indem sie kirchliche Ordnungen und guten evangelischen Brauch einführten und dadurch eine feste kirchliche Sitte begründeten. Auch Kirchenzucht führten sie ein und beauftragten mit ihrer Ausübung ein „gemischtes Konsistorium". Besonders lag es ihnen am Herzen, baldmöglichst Mitarbeiter aus den Tamulen zu gewinnen. Schon von Anfang an benutzten sie jeden Christen, der irgend welche Begabung, Neigung und Geschick zeigte, als Schullehrer, Katechisten oder sonst als Gehilfen. Im Jahre 1716 eröffneten sie eine Lehrerbildungsanstalt mit acht Zöglingen. Man begründete auch in dem kleinen dänischen Gebiete Außenposten wie Poreiar und Tileiali, die vorübergehend mit Missionaren besetzt wurden.

Da sich die Missionare in Trankebar auf allen Seiten eingeengt und behindert sahen und inzwischen auch aus Deutschland und England die Missionsgaben reichlicher zu fließen begannen, regte sich bei ihnen die Lust, die Mission über das kleine dänische Gebiet auszu-

dehnen. Ziegenbalg reiste nach dem englischen Madras im Norden und dem holländischen Negapatam im Süden, und an beiden Stellen fand er bei den Behörden freundliches Entgegenkommen und bei den Heiden offene Ohren. In seinem regsamen Geiste entwickelte sich ein großer Plan, das ganze Tamulen-Land von Madras im Norden bis nach Ceylon hinein im Süden mit der Predigt des Evangelii zu durchziehen und die Universitäten Deutschlands, Dänemarks und Hollands zu diesem großen, gemeinsamen Werke zu verbinden.

Allein ehe man an irgend welche Erweiterung der Arbeit denken konnte, galt es den offenen und geheimen Widerstand des Kommandanten Hassius und der Ostindischen Kompanie zu brechen. Da sich dazu die Reise Plütschaus 1711 vergeblich erwiesen hatte, ging 1714 Ziegenbalg selbst nach Europa und wußte durch sein gewinnendes Auftreten und durch seine ebenso warmen wie überzeugenden Darlegungen einen Umschwung in der öffentlichen Meinung, soweit sie überhaupt an der Mission beteiligt war, herbeizuführen. Schon vor Ziegenbalgs Ankunft war in Kopenhagen eine eigene königliche Missionsdirektion, das collegium de cursu evangelii promovendo 1714 eingesetzt, und um draußen die Leitung einheitlicher zu gestalten, wurde Ziegenbalg zum „Propst" ernannt. Der missionsfeindliche Hassius wurde abgerufen und durch einen warmen Missionsfreund ersetzt. Alles ließ sich wohl an, als Ziegenbalg im August 1716 — auch verheiratet mit der frommen Maria Salzmann, — wieder in Trankebar landete. An Stelle des dürftigen Notkirchleins, das 1707 erbaut war, wurde die schöne, große, noch heute Trankebar zierende „Jerusalemskirche" erbaut und geweiht (1718) und anderes geplant. Da fiel ein vernichtender Schlag auf die junge Mission. An die Spitze der Kopenhagener Missionsleitung war ein frommer, aber beschränkter, dazu von dem verleumderischen Bövingh gegen Ziegenbalg eingenommener Mann, Wendt mit Namen, berufen. Diesem war der Betrieb der Mission in Trankebar zu weltlich; er schwärmte für ein vermeintlich apostolisches Missionsideal ohne Kirchengebäude, ohne Schulen, ohne Missionarswohnungen, ohne äußerliche Institutionen; die Missionare sollten arm und ohne Gepäck durch das Tamulenland ziehen und nichts weiter tun als nur immer den Heiden das Evangelium predigen. Diese durchaus unnüchternen und unausgereiften Missionspläne beliebte der Schwärmer dem Trankebarer Propste in einer so gehässigen und von persönlichen Angriffen und Beschuldigungen durchsetzten Weise vorzuschreiben, daß Ziegenbalg

und seine Mitarbeiter davon aufs tiefste verletzt, ja im innersten Herzen verwundet wurden. Das ganz verfehlte und ohne alle Weisheit eingeleitete Experiment kostete den beiden weitaus tüchtigsten Missionaren das Leben. Ziegenbalg legte in einem ebenso maßvollen wie weisen Schreiben die Unhaltbarkeit der Wendtschen Theorien dar; er schrieb mit seinem Herzblut; er starb am 23. Febr. 1719, erst 36 Jahre alt; seine ohnehin so zarte Gesundheit hatte diesen schweren Schlag nicht überstanden. Vier Monate danach, im Juli 1719 landeten drei neue Missionare, Schultze, Dal und Kistenmacher und brachten ein dickes Kollegialschreiben mit, welches Gründler, Ziegenbalgs treuster Freund und tüchtigster Mitarbeiter, nur unter Tränen lesen konnte; es war eine vollständige Verurteilung Ziegenbalgs und der bisherigen Missionsmethode. Sich selbst dieser unverständigen Weisung geduldig fügend, wollte Gründler, obschon bereits kränkelnd, sich an die befohlene Reisepredigt machen. Aber schon nach zwei Wochen wurde er todkrank nach Trankebar zurückgebracht, und am 19. März 1720 starb auch er. „Die rechte Ursache seines Todes," schrieb seine Witwe, „ist die Betrübnis, welche ihm der harte Brief vom Missionskollegium verursacht hat. Diese hat von Tag zu Tag seine Kräfte verzehrt." Die Kunde von diesen beiden Todesfällen hatte daheim eine durchschlagende Wirkung, Wendt fiel in Ungnade und wurde seines Amtes entsetzt. Seine „apostolischen" Missionspläne waren für immer abgetan, — leider zu spät.

3. Die weitere Entwicklung der dänisch-halleschen Mission. Philipp Fabricius. Ch. Fr. Schwartz. 1720—1798. Die jungen, 1719 gelandeten Missionare waren nicht imstande, das Missionswerk im Segen fortzuführen. Benj. Schultze war vielleicht der begabteste von ihnen, ein Mann von Sprachtalent und großem Eifer, aber ohne Stetigkeit und Ruhe, ohne Tiefe und Sammlung, dabei von herrischem Wesen und unleidlich im Verkehr mit seinen Kollegen. Er übernahm die Leitung in Trankebar, aber Dal und Kistenmacher litten schwer darunter, und der letztere starb früh. Schultze hielt es für seine Aufgabe, das Kastenübel aus der tamulischen Christengemeinde auszurotten, und ließ es an Vorschriften und Eingriffen in dieser Richtung nicht fehlen, sehr zur Beunruhigung der Christen. Allein als er sich mit den 1725 nachkommenden, tüchtigen Missionaren Walther (bis 1739) und Pressier († 1738) auch wieder nicht stellen konnte, verließ er Trankebar und suchte sich in Madras einen neuen

Wirkungskreis. Walther und Pressier stellten bald die Ruhe in der Gemeinde wieder her. Vielleicht brachte es gerade der Gegensatz gegen den sich überstürzenden, unüberlegten Eifer ihres Vorgängers mit sich, daß sie in der Kastenduldung weiter gingen als Ziegenbalg, und sie erst eigentlich zum Prinzip erhoben. Nun durften die Sudra von den Paria in der Kirche einen Schritt weit getrennt sitzen, und auch in den Schulen sollten ihre Kinder „möglichstermaßen" getrennt werden.

Die Gemeinde wuchs in diesen Jahrzehnten zusehends, oft in einem Jahre um 600 Getaufte und mehr. Besonders erfreulich war es, daß sich unter den eingebornen Gehilfen so tüchtige und fromme Männer fanden, daß man Freudigkeit hatte, sie zum Predigtamt zu ordinieren und damit den Grund zu einem einheimischen Pastorate zu legen; so im Dez. 1733 Aaron, zu Weihnachten 1741 Diego. Man ordinierte indessen keinen Paria, selbst nicht den gleich zu erwähnenden verdienten Rajanaiken. — Inzwischen war auch in dem das kleine Trankebarsche Gebiet auf allen Seiten eng einschließenden Reiche Tandschaur eine christliche Bewegung entstanden. Ein römisch-tamulischer Unteroffizier Rajanaiken war durch das Lesen der schlichten und verständlichen Übersetzung des Neuen Testaments von Ziegenbalg zum Suchen in der Heiligen Schrift angeregt, war mit den Trankebarer Missionaren in Verbindung getreten und war schließlich zu ihnen übergetreten. Er war kein Mann von großem Geist und Gaben, aber voller Eifer, die erkannte Wahrheit auch anderen mitzuteilen und von großer Leidensfreudigkeit um seines Glaubens willen. Der Führer der römischen Mission im Reiche Tandschaur war damals der sprachgewandte, vielbewegliche, aber skrupellose und herrschsüchtige Jesuit Beschi (in Indien 1710 bis etwa 1740). Dieser war sehr auf der Hut, um die lutherische Mission nicht aufkommen zu lassen. Als er von Rajanaikens Übertritt hörte, gab er den römischen Dorfhäuptlingen unter die Hand, des Abtrünnigen Gehöft niederzureißen, und nur das Dazwischentreten der heidnischen Nachbarn verhinderte die Ausführung des Bubenstreiches. Drei Jahre später (1731) überfielen dennoch auf seine Veranlassung die fanatischen Katholiken Rajanaikens Haus; zwei von seinen Brüdern wurden verwundet und sein Vater erschlagen. Einige Jahre später drangen Meuchelmörder in sein Haus ein, und ein gerade bei ihm weilender Landprediger entging nur mit Mühe ihren Händen. Beschi setzte nicht nur die Fäuste und Dolche seiner fügsamen Untergebenen in Be-

wegung, er spitzte auch seine ohnehin scharfe Feder, tauchte sie in das Gift der Bosheit und Verleumdung und verfaßte maßlos heftige Streitschriften gegen die Lutheraner; die geschickteste und berühmteste ist „Der Lutherschwarm", worin die Lutheraner in einer den bilderliebenden Tamulen trefflich angepaßten Bildersprache mit dem Heuschreckenschwarm der Apokalypse (Offb. 9, 1—4) verglichen werden (vgl. die ausführliche Inhaltsangabe dieser Schrift Ev. Miss.-Mag. 1868, 102 ff.). Allein weder seine Verleumdungen noch seine Gewalttaten konnten Rajanaiken, der seinen Dienst quittiert und Katechist der Trankebarer geworden war, in seinem Eifer und seiner Zeugnisfreudigkeit behindern. Sein Wort zündete weit und breit.*) Die Trankebarer waren damals in ihrer Bewegungsfreiheit noch sehr behindert. Nur 1728 gelang es Pressier, einmal nach Tandschaur zu reisen und sich persönlich nach den durch Rajanaikens Predigt gewonnenen Christen umzusehen. Im übrigen mußten die Katecheten, besonders der treffliche, 1733 ordinierte Landprediger Aaron nach dem Rechten sehen. Bis 1739, wo Walther nach Deutschland zurückkehrte, war die Gemeinde in Trankebar auf 299 Portugiesen und 1021 Tamulen, in dem zugehörigen Landdistrikt des Tandschaur-Reiches auf 2446 Seelen, also zusammen auf 3766 Seelen angewachsen, eine schöne Ernte nach drei Jahrzehnten geduldiger Aussaat.

Inzwischen hatte sich das Missionswerk auch nach anderer Richtung hin ausgedehnt; die beiden Stützpunkte der englischen Kolonialmacht in Südindien Madras und Kuddalur, oder wie sie damals meist hießen, Fort St. Georg und St. David, wurden die beiden nächsten Tochterstationen. In beiden hatte schon Ziegenbalg Anknüpfungspunkte gesucht und freundliche Aufnahme gefunden. Kuddalur wurde schon 1717 vorübergehend mit einem deutschen Missionar besetzt, wurde aber erst 1737 als regelmäßige Station begründet und hat auch seitdem nur mit Unterbrechungen durch das 18. Jahrhundert Missionare gehabt, so Sartorius 1737, Kiernander 1740 u. a. Die Station wurde im Jahre 1758 schwer heimgesucht. Die Franzosen belagerten, eroberten und plünderten die Stadt. Damals verließ der Schwede Kiernander das Tamulenland und siedelte nach Bengalen über, wo wir ihn in Kalkutta wiederfinden werden.

*) Rajanaiken ist leider später dem Trunke verfallen, wurde entlassen und ist zum Kummer der Missionare als Leichenverbrenner geendet.

Eine gute Zeit für Kuddalur waren die Jahrzehnte 1768—1788, wo der begabte, treue Gericke teils hier teils in dem südlich gelegenen Negapatam arbeitete. Doch ist es zu größeren Erfolgen weder in der Stadt noch in dem weiten Hinterlande gekommen. Kuddalur wurde mehr und mehr als eine Tochterstation von Madras angesehen.

In Madras begann, nach einigen vorübergehenden Versuchen Ziegenbalgs, Benj. Schultze, 1726—1741, die Arbeit. Er begründete eine portugiesische und eine tamulische Schule und suchte in beiden den Kindern mit dem Englischen zugleich das Christentum beizubringen. Er sammelte einen Fonds für eine Kirche, brachte auch eine kleine Gemeinde von 240 Seelen zusammen, erwies sich den Engländern gefällig, indem er das Common-Prayer-Buch ins Tamulische übersetzte, studierte und schrieb dabei mit Eifer, aber wenig dauerndem Erfolg. Er hielt sich für ein ziemliches Sprachgenie und übersetzte mit großer Eilfertigkeit umfangreiche Teile der Bibel nicht bloß in das Tamulische, sondern auch in das Telugu und das Hindostani. Aber seine sprachlichen Arbeiten haben sich in der Folge als fast wertlos erwiesen und setzten mit ihrem unbeholfenen, übellautenden Tamulisch die Mission dem Hohne Beschis und der Kritik der Tamulen aus.

Als Schultze 1741 nach Deutschland zurückkehrte, übernahm Philipp Fabricius die Station Madras und verwaltete sie fast ein halbes Jahrhundert (1742—1791). Er war ein Mann von großer Zartheit und Innigkeit des Gemüts, der sich fast scheu von dem wilden, wüsten Getümmel seiner Zeit zurückzog; den „Sanjasi Eifer", den „Mönchspriester" nannten ihn die Tamulen. Für die unruhigen Zeiten und schweren Kämpfe, durch welche er die Madrasser Gemeinde führen mußte, war er wohl kaum der rechte Mann. Es waren die wüsten Jahrzehnte 1745—1784, erst angefüllt mit den Kämpfen der Engländer und Franzosen, um die Vorherrschaft in Südindien und dann mit den Raubzügen Heider Alis von Maissur. Als im Jahre 1746 die Franzosen Madras eroberten und plünderten, mußte sich Fabricius mit seiner verschüchterten Herde nach dem benachbarten, holländischen Pulikat (Paleakatta) zurückziehen und dort bis 1749 in der Verbannung bleiben. Für diese lange Entbehrung wurde er allerdings auf überraschende Weise entschädigt. Die portugiesischen Römischen, deren eines Hauptquartier in Indien der Thomasberg bei Madras (Meliapur oder Meilapur, römischer Bischofssitz seit 1606) war, und die deswegen in Madras

zahlreich und einflußreich waren, hatten in den französisch-englischen Kämpfen eine so zweifelhafte Rolle gespielt und hatten sich des Verrats an den Engländern so dringend verdächtig gemacht, daß sie von der englisch-ostindischen Kompanie zur Strafe aus deren indischen Besitzungen ausgewiesen und ihnen besonders der Aufenthalt in Madras verboten wurde. Ihr Eigentum in Madras wurde konfisziert und ihre Kirche nebst dem umliegenden Gehöft in dem Stadtteile Vepery dem Fabricius und den Lutheranern überwiesen. Schon 1758 kamen die Franzosen wieder, die leichte Reiterei ihrer mohammedanischen Verbündeten plünderte die Vorstädte von Madras, besonders auch das Missionsgehöft in Vepery rein aus. Fabricius mußte mit seinen Christen zum zweitenmal nach Pulikat flüchten und dort den Ausgang der politischen Verwicklung abwarten. Das Fort St. Georg wurde hart belagert, aber es erschien rechtzeitig eine englische Entsatzflotte, die Franzosen mußten abziehen, Fabricius konnte in sein verwüstetes Gehöft zurückkehren. Im Jahre 1780 drohte neues Unheil; die mit den Franzosen verbündeten wilden Reiterscharen Heider Alis überschwemmten die Ebene bis an die Tore von Madras, Schrecken und Verderben um sich verbreitend; Fabricius mußte sich mit seinen Christen in das Fort flüchten und dort bange Tage überstehen. Diese unruhigen Kriegszeiten waren wenig geeignet, die Friedensarbeit der Mission zu fördern.

Fabricius versenkte sich um so lieber in seine tamulischen Arbeiten und erlangte darin eine von keinem seiner Mitarbeiter im 18. Jahrhundert auch nur annähernd erreichte Meisterschaft. Besonders gehörte seine Liebe der tamulischen Bibelübersetzung. Er sah bald ein, wie unbefriedigend die eiligen Arbeiten Schultzes und wie verbesserungsfähig des Ziegenbalg Übersetzungen waren; er versenkte sich mit ganzer Seele in diese Arbeit und „durchkroch immer wieder gleichsam als ein armer Sünder und Bettler den Grundtext der Bibel und erwog, wie jedes Wort am bequemsten zu geben sei". Die Fabriciussche Bibelübersetzung gehört zu den Meisterleistungen auf diesem schwierigen Gebiet, und obgleich seither manche andere tamulische Bibelübersetzungen veröffentlicht sind, welche vor jener vielleicht den Vorzug der Flüssigkeit, der leichteren Verständlichkeit oder der tamulischen Klassizität voraus haben, so ist es doch zweifelhaft, ob eine von ihnen an die Fabriciussche heranreicht, von der sie obendrein alle mehr oder weniger abhängig sind. Nächst der Bibel ergoß sich die zarte Innigkeit und Glaubenskraft seiner frommen Seele in

tamulischen Kirchenliedern; schon Ziegenbalg hatte ihrer 48 übersetzt, und Schultze hatte eine große Zahl minderwertiger hinzugetan; Fabricius war auch hierin Meister. Ohne sich viele poetische Freiheiten zu erlauben, gab er den innigen Sinn der deutschen Liederdichter in einfachster Sprache wieder. „Künstlichere Verse, — so urteilt der sprachkundige Gundert — mögen schon vielfach in der Mission gefertigt worden sein, vielleicht auch korrektere; aber die innigen, reichhaltigen, aus tiefster Erfahrung geschöpften Lieder des Fabricius sind seither von keinem Missionsdichter erreicht worden. Es ist nur zu bedauern, daß sie in den englischen und amerikanischen Missionen des Tamillandes fast vergessen sind, weil dort die Kenntnis der Melodien fehlt" (Ev. Miss.-Mag. 1868, 189). Als die Engländer 1761 nach der Eroberung der französischen Hauptfeste Pondicherry dem Fabricius die dort erbeutete Druckerpresse schenkten, konnte der stille, fleißige Mann darangehen, seine sorgfältigen sprachlichen Arbeiten zu veröffentlichen. Im Mittelpunkt standen ihm die verschiedenen Ausgaben des Alten und Neuen Testaments; 1774 erschien sein tamulisches Gesangbuch mit über 100 Kirchenliedern; 1778 seine tamulische Grammatik, besonders für den Gebrauch junger Missionare; 1779 erschien der tamulisch-englische, 1786 der englisch-tamulische Teil seines Wörterbuches.

Dabei versäumte es Fabricius keineswegs, den durch die Kriegsstürme weithin zerstreuten Samenkörnern des Evangelii in Treue nachzugehen. Durch seine Pflege entstanden um Madras Außenstationen in Pulikat, Sadras, Sengelpat und Vellur. Die Gemeinde wuchs mit Einschluß dieser Außenstationen während des halben Jahrhunderts seiner Wirksamkeit beständig. Nach dem Kirchenbuche wurden bis 1806 im ganzen 4000 Seelen getauft. Freilich von eigentlicher Förderung dieser großen Schar zu geistlicher oder wenigstens äußerlicher kirchlicher Selbständigkeit, von Erziehung eines zuverlässigen einheimischen Lehrer- und Predigerstandes finden sich kaum Spuren.

Mit einer merkwürdigen, auch sonst bei ähnlich gearteten Innenmenschen bisweilen beobachteten Inkonsequenz hatte sich leider Fabricius schon früh in umfangreiche Geldgeschäfte eingelassen.*) Er

*) Es wäre unbillig, des Fabricius und später des Kiernander finanzielle Verfehlungen mit dem Maßstabe des geordneten Geldverkehrs unserer Zeit zu messen; die große Unsicherheit des Geldmarktes damals zumal in Indien erklärt vieles, ohne es zu entschuldigen.

verlieh Gelder zu hohen Zinsen und nahm dafür Grundstücke, Dörfer, ja selbst Landschaften in Pfand. Da bei den unruhigen Kriegszeiten, wo Handel und Wandel stockten, gerade Madras mit seiner starken englischen Festung die Gelder sicherzustellen schien, so hatten Witwen und Waisen, die Missionsgeschwister und selbst die Missionsleitung dem Fabricius bedeutende Summen zur Aufbewahrung übergeben, und er hatte damit nach seiner Weise gewuchert, von seinem untreuen Katechisten Gurupadam, dem er blind vertraute, schnöde gemißbraucht und ausgesogen. Sein Hauptschuldner war ein mohammedanischer Baron Bommarasa, der Schwiegersohn des Nawab von Arkot. Dieser machte bankrott, flüchtete und starb schließlich, ohne bezahlt zu haben, und der Nawab trat für seinen treulosen, leichtsinnigen Verwandten nicht ein. Da brach eine furchtbare Katastrophe über Fabricius herein. Seine Schulden wuchsen bergehoch an; um über 100000 Taler, noch dazu bei dem damaligen hohen Werte des Geldes, handelte es sich. Seine Mitarbeiter, besonders auch Schwartz, verloren fast ihr ganzes Vermögen; viele Witwen und arme Christen büßten den letzten Heller ein. Fabricius mußte einmal über das andere in den Schuldturm wandern. Die letzten 13 Jahre seines Lebens von 1778—1791 waren durch dies Unheil verfinstert. Seine grenzenlose Gutmütigkeit und Leichtgläubigkeit, die Gemeinheit, mit der seine „rechte Hand", Gurupadam, seine Gedächtnisschwäche ausbeutete, und sein Unvermögen, in Geldangelegenheiten rechtschaffen zu urteilen, hatten nicht bloß seinen Namen stinkend gemacht vor den Engländern und vor den Heiden, sondern brachten über die ganze Mission schweres Ärgernis. Fabricius starb geistesschwach und lebenssatt am 23. Januar 1791.

Des Fabricius großer Zeitgenosse, der leuchtende Stern unter den dänisch-halleschen Missionaren war Christian Friedrich Schwartz. Am 22. Okt. 1726 in Sonnenburg in der Neumark geboren, schon in Halle durch seinen Landsmann, den heimgekehrten Benj. Schultze in die tamulische Sprache eingeführt, landete er am 16. Juli 1750 mit zwei Gefährten, David Polzenhagen und Hüttemann, in Kuddalur und hat Südindien bis an seinen Tod 1798 nicht wieder verlassen. Schwartz war keineswegs von Haus aus glänzend begabt; er ist auch in seiner Missionsarbeit keine neuen Wege gegangen; er hat die Trankebarer Mission nicht weiter entwickelt, sondern vielmehr nur ausgedehnt. Aber der jüngere Francke, der ihn aussandte, hatte recht gesehen; was ihn auszeichnete, war die eigentümliche „Munter-

keit und hervorstechende Reinheit" seines Wesens. Während andere Missionare leicht im Laufe der Jahre durch den zehrenden Einfluß des sie umgebenden natürlichen und vielleicht mehr noch des geistlichen und sittlichen Klimas Schaden leiden, schien ihn jede neue Aufgabe nur mit neuer „Munterkeit" zu erfüllen und ihm zu innerem Fortschritt zu verhelfen; er wuchs zusehends mit seinen größeren Zielen. Und dabei waren die „Reinheit" seines Herzens, seine Unzugänglichkeit für Schmeicheleien, seine Unbestechlichkeit durch Geld, seine schlichte, einfache Treue, seine offene Geradheit im Verkehr mit hoch und niedrig so offenkundig, daß er sich wie kaum je ein Missionar in Indien des allgemeinsten Vertrauens erfreute. Lassen wir uns von einem Augenzeugen Schwartz's Erscheinung beschreiben: „Stellen Sie sich einen wohlgewachsenen Mann von etwas mehr als mittlerer Größe vor, dessen körperliche Haltung aufrecht und kunstlos ist, von ziemlich dunkler, obgleich gesunder Hautfarbe, mit schwarzen, gekräuselten Haaren und kraftvoll männlichem Blick, aus welchem ungeheuchelte Bescheidenheit, Gradheit und Wohlwollen fühlbar hervorstrahlen, so haben Sie eine Vorstellung von dem Eindruck, den Schwartz schon beim ersten Anblick auf das Gemüt des Fremden zu machen pflegt. . . Ein Teller voll nach Landessitte geschwellten Reis und ein wenig Gemüse dazu stand täglich auf seiner Tafel, an welcher er sich mit heiterm Gesicht niedersetzte; und ein Stück schwarzgefärbtes Baumwollenzeug, nach Landessitte fabriziert und zugeschnitten, reichte zu, um ihm das ganze Jahr hindurch seine körperliche Bekleidung zu verschaffen." (Aus einem Briefe des Engländers William Chambers in Fengers Gesch. der Trank. Mission, S. 184.)

Während des ersten Jahrzehnts (1750—1762), wo Schwartz in Trankebar aushalf, zeichnete er sich kaum vor den andern Missionaren aus. Mehrere ausgedehnte Reisen nach Madras, Ceylon, Tandschaur und Tritschinapalli erweiterten seinen Gesichtskreis und machten ihn mit Land und Leuten gründlich bekannt. In Tritschinapalli fand er solchen Eingang bei der arg vernachlässigten Garnison, daß ihn ihr Kommandant dringend aufforderte, sich dort dauernd niederzulassen. Nach eingehender Rücksprache mit seinen Mitarbeitern willfahrte er diesem Wunsche, weil er jetzt die Zeit gekommen sah, das Evangelium landeinwärts in das Tamulen-Land zu tragen und Tritschinapalli dazu für einen geeigneten Ausgangspunkt hielt. Sechzehn Jahre (1762—1778) war Tritschinapalli seine Wirkungsstätte;

er ist der Begründer dieser Station. Daß er alsbald den Heiden und Mohammedanern sowohl in der volkreichen Stadt wie in der dichtbevölkerten Umgebung zur Zeit und zur Unzeit Gottes Wort verkündigte, daß er die hierher verschlagenen Trankebarer und Tandschaurer Christen treulich sammelte und pflegte und stets darauf aus war, ihre Zahl durch Bekehrte aus den Heiden zu vermehren, daß er die letzteren monatelang täglich durch einen sorgfältigen Unterricht auf die Taufe vorbereitete, daß er auch mit der Schultätigkeit alsbald einen Anfang machte und selbst monatelang täglich vier Stunden unterrichtete und katechisierte, braucht kaum erwähnt zu werden. Das war die tägliche Übung seines arbeitsreichen Lebens. Tritschinapalli war damals die zweite Hauptstadt des Nawab von Arkot, der häufig hier residierte. Um diesem launischen mohammedanischen Herrscher und seinem Hofstaate das Evangelium bringen zu können, lernte Schwartz alsbald noch Hindostani und später auch noch, um in ihren Augen als vollgebildet zu gelten, die persische Sprache. Der Nawab war der Bundesgenosse der Engländer, und eine Schutztruppe der letzteren hielt das Fort von Tritschinapalli besetzt. Unter dieser englischen Besatzung fand Schwartz bald einen Hauptteil seiner Arbeit und wurde 1767 auch regelrecht von der dänischen Missionsbehörde an die Engländer abgetreten und zum englischen Garnisonprediger ernannt, jedoch mit dem Vorbehalt, daß er jederzeit wieder in den Verband der dänischen Mission zurücktreten dürfe. Als Feldprediger begleitete er die englischen Truppen nach Madura, als diese Stadt belagert und erobert wurde, und war in dem von schweren Seuchen heimgesuchten Lager ein rechter barmherziger Samariter, bis er selbst schwer erkrankte. Als durch eine Pulverexplosion im Fort zu Tritschinapalli und durch den verlustreichen Krieg mit Madura viele Kinder von europäischen Soldaten ihrer Väter beraubt waren, gründete er obendrein noch eine Waisenschule und mußte, da es mit den Lehrkräften kümmerlich bestellt war, auch darin aushelfen. So häufte sich die Arbeit unter seinen Händen gewaltig an, und nur ein Schwartz konnte sich, zumal in Tritschinapalli, dieser glutheißen „Bratpfanne Indiens“ durchfinden, ohne an Leib und Seele zu ermatten.

Inzwischen bahnten sich engere Beziehungen zu dem Königshause von Tandschaur an. Um 1763 war der gelehrte, gutmütige, aber charakterschwache und durch ein sittenloses Leben entnervte Mahratte Tulasi Radscha auf den Thron gelangt. Eigentlich gehörte auch

Tritschinapalli zu seinem Reiche. Wie der Nawab diesen fetten Bissen weggeschnappt hatte, so hätte er gar zu gern das ganze Reich Tandschaur eingesteckt, und da die Engländer seine Verbündeten waren, hoffte er bei diesem Raubzug auf ihre Unterstützung. Tulasi war zu schwach, um allein dem Nawab Widerstand leisten zu können, und seine Beziehungen zu den Engländern waren gespannt. Da wäre es ihm persönlich erwünscht gewesen, den überall hochverehrten, auch bei den Engländern angesehenen Schwartz an seinen Hof zu ziehen, um einen zuverlässigen Mann in diesen schwierigen Verhandlungen zu haben. Allein seine Hofbrahmanen wünschten den stets unentwegt sein Christentum bekennenden Mann nicht in ihrer Nähe und wußten den Radscha von näheren Beziehungen mit ihm zurückzuhalten. Inzwischen führte der Nawab seinen Anschlag auf Tandschaur aus (1773); die Hauptstadt wurde erstürmt, der Radscha gefangen genommen, abgesetzt und ins Gefängnis geworfen, wo er $2\frac{1}{2}$ Jahr lang schmachtete. Allein der Nawab hatte sich in seinen englischen Bundesgenossen geirrt, sie gönnten ihm durchaus keinen Machtzuwachs, am wenigsten dies reiche Königreich; sie beschlossen, den Radscha wieder einzusetzen, und der Nawab mußte gute Miene dazu machen (1776). Schwartz hatte die Freude, dem tief gedemütigten Radscha im Gefängnis seine Wiedererhebung anzuzeigen. Die in dieser schweren Zeit angeknüpften persönlichen Bande führten dazu, daß Schwartz 1778 seinen Wohnsitz von Tritschinapalli nach Tandschaur verlegte und damit auch diese Missionsstation begründete. Hier lebte und wirkte er die beiden letzten Jahrzehnte seines arbeitsreichen Lebens 1778—1798.

Hatte er schon früher (1764) seine Beziehungen bis Madura ausgedehnt, so reiste er nun bis nach Tinnevely, nahe der Südspitze Indiens hinunter (1778). Dort lag in dem Fort Palamkotta eine kleine englische Garnison, und unter den zugehörigen tamulischen Soldaten befanden sich 50—60 Christen aus den Gemeinden von Tritschinapalli und Tandschaur. Schwartz predigte den Engländern und den Tamulenchristen und suchte die letzteren zu einem Gemeinde-Verband zusammenzuschließen. Er taufte bei dieser Gelegenheit auch eine Brahmanenwitwe Clarinda, die sich schon früher in Tritschinapalli um die Taufe beworben, die er aber damals wegen ihres unsaubern Verhältnisses zu einem englischen Offizier hatte abweisen müssen. Sie wurde fortan die Seele der Propaganda für das Christentum in Tinnevely. Schwartz verlor die bei dieser Reise an-

geknüpften Beziehungen zu der ihm sehr aussichtsreich erscheinenden Provinz nicht wieder aus den Augen. Wir werden ihnen in der Missionsgeschichte dieses Gebiets wieder begegnen.

In dem folgenden Jahre (1779) wurde Schwartz von den Engländern selbst als politischer Agent verwandt. Damals war die von dem Mahratta-Rebellen Heider Ali, dem Usurpator von Maissur, drohende Gefahr brennend geworden. Die Engländer, welche wußten, daß dieser kluge Fürst sich mit ihren Feinden, den Franzosen, verbündet hatte, und daß darum ein Zusammenstoß mit ihm unvermeidlich sei, wollten gern den Kampf hinausschieben, weil sie sich noch nicht stark genug fühlten. Sie schickten deshalb eine Gesandtschaft an seinen Hof nach Seringapatam, und um derselben einen glaubwürdigen Anstrich zu geben, veranlaßten sie den Missionar, der das falsche Spiel nicht durchschaute und dem Lande hoffte den Frieden sichern zu können, diese Gesandtschaft zu begleiten. Die Verhandlungen verliefen erfolglos; Heider Ali scheint die Pläne der Engländer gekannt zu haben. Schwartz benutzte auch unterwegs und in Seringapatam jede freie Stunde zur Verkündigung des Evangelii und zur geistlichen Versorgung der verwahrlosten Europäer. Kaum war er nach Tandschaur zurückgekehrt, da brachen Heider Alis leichte Reiterhorden sengend und brennend in das schutzlose tamulische Tiefland ein; sie streiften (1780) bis vor die Tore von Madras und hätten um ein Haar diese Festung durch einen Handstreich weggenommen. Die ihrer Wut preisgegebenen Festen des Kaweri-Landes, besonders die Städte Tritschinapalli und Tandschaur waren auf eine Belagerung nicht eingerichtet und nicht ausreichend proviantiert. Die Bauern der reichen Umgebung wollten weder auf das Geheiß der Brahmanen noch auf das der englischen Offiziere ihre Reisvorräte abliefern, weil sie von beiden zu oft betrogen waren. Schwartz mußte eintreten und sich mit seinem Namen für eine reelle Bezahlung verbürgen, da flossen die Vorräte. Schwartz hatte auch aus seinen Privatmitteln in Voraussicht des kommenden Unheils Reisvorräte aufgekauft und konnte davon in der bald anbrechenden schweren Notzeit Hunderte speisen. Kein Wunder, daß sich Scharen zur Aufnahme in die christliche Kirche meldeten. Als 1782 der alte Löwe Heider Ali starb und seinem Sohne Tippu Sahib das Kriegsglück weniger hold war, so daß er nicht abgeneigt schien, Friedensverhandlungen anzuknüpfen, sollte Schwartz wieder die Friedensgesandtschaft begleiten. Allein er kam nur bis Satyamangalam; Tippu Sahib weigerte sich, ihm die

Erlaubnis zur Weiterreise zu geben. Diesmal kam aber der Friede von Mangalur (1784) zustande.

In den nächsten Jahren hatte es Tulasi mit der Mißwirtschaft und Aussaugung seines Landes so arg getrieben, daß die Engländer eingriffen und einen Aufsichtsrat einsetzten. So groß war ihr Zutrauen zu Schwartz, daß sie ihn den drei weltlichen Mitgliedern als Ehrenmitglied mit gleichem Einfluß und oft Ausschlag gebendem Votum beiordneten.

Im Jahre 1787 lag Tulasi Radscha auf dem Totenbette. Er hatte in letzter Stunde einen jungen Neffen, den zehnjährigen Knaben Serfodschi adoptiert, der Thronerbe werden sollte. Gern hätte er Schwartz zum Vormund und damit zum Regenten seines Landes bis zur Großjährigkeit seines Erben eingesetzt. Allein Schwartz veranlaßte ihn, mit beiden Ämtern seinen Bruder Amir Singh zu betrauen. Dieser wurde auch von den Engländern als Regent anerkannt. Er führte indessen ein so schlechtes Regiment und stand dabei dem jungen, seiner Obhut anvertrauten Prinzen so offensichtlich nach Thron und Leben, daß die Engländer ihm schließlich die Verwaltung und Rechtspflege abnahmen und beides Schwartz übertrugen; dieser wurde auf zwei Jahre zum englischen „Residenten" mit weitgehenden Befugnissen eingesetzt. Als solcher mußte er einen großen Teil seiner Zeit und Kraft auf die Ordnung der zerrütteten Finanzverhältnisse des Landes und auf die Rechtsprechung verwenden. Sein einfaches Haus und sein Garten waren von früh bis spät von arm und reich umlagert, die bei ihm Rat oder Hilfe suchten. Und es war groß an dem schlichten Mann, daß er trotz seiner hohen und einflußreichen Stellung und trotz aller drängenden Staatsgeschäfte noch Zeit fand, in der Knabenschule zu unterrichten und Katechumenen zur Taufe vorzubereiten. Den jungen Serfodschi übergab er seinem treuen und begabten Mitarbeiter Gericke in Madras zur Erziehung, bis ihn 1796 die Engländer auf den Thron setzten. Der junge, christlichen Einflüssen zugängliche Prinz sah in Schwartz seinen Lebensretter und Vater.

Bei der einflußreichen Stellung, die Schwartz in Tandschaur einnahm, war es nicht verwunderlich, daß die ein halbes Jahrhundert vorher von Rajanaiken und seinen Gehilfen begründete Gemeinde schnell wuchs. Schwartz verwandte besondern Fleiß darauf, in den südlich und südöstlich von Tandschaur gelegenen Kallerdörfern Eingang zu finden. Die Kaller sind eine der eigentümlichen Diebs- und

Räuberkasten Südindiens, welche den Diebstahl von Kasten- und Professions wegen betreiben, ein übel beleumdetes, gewalttätiges Geschlecht. Einen Teil dieser Kaste, einige Ortschaften, gewann Schwartz für das Christentum, und wenn natürlich auch die alten, schlechten Diebesgewohnheiten nicht so bald abgelegt wurden und diese Kallergemeinden auch den nachfolgenden Missionaren noch viel Ärger bereitet haben, so gehören sie doch noch heute zum Stamme der Tandschaur-Gemeinde. Bei Schwartz's Tod 1798 zählte die Tandschaur-Gemeinde 2800 Seelen. Wie weitsichtig und tatkräftig Schwartz war, zeigte sich auch, als der englische Resident in Tandschaur, John Sullivan, auf den klugen Gedanken kam, in den großen Mittelpunkten des Tamulenlandes höhere Schulen für Heidenkinder mit obligatorischem englischen Unterricht zu begründen, um dadurch die englische Kultur und Sprache in Indien einzuführen. Sullivan war verständig genug, einzusehen, daß er, wie damals die Verhältnisse lagen, nur dann Aussicht auf Erfolg hatte, wenn die Missionare die Leitung dieser sogenannten „Provinzial-Schulen" übernahmen. Schwartz willigte unbedenklich darein, da ihm unbegrenzte Erlaubnis gegeben wurde, das Christentum in diesen Schulen zu lehren. So entstanden englische Schulen in Tandschaur, Tritschinapalli und Ramnad, — der erste, leider bald wieder eingegangene Versuch eines anglo-indischen Schulwesens.

Schwartz sah in seinen letzten Jahren mit tiefem Schmerz das Erlahmen des Missionsinteresses in Deutschland. Es war ihm ein Trost, daß er seine Arbeit in Tritschinapalli hatte in die Hände des getreuen Pohle legen können. Für seine Lieblingsarbeit in Tandschaur zog er sich selbst einen Nachfolger heran, seinen Pflegesohn Kaspar Kohlhoff den jüngeren. Schwartz ist niemals verheiratet gewesen, und als ihm einmal einer der dänischen Schiffsprediger kurzerhand eine Braut hinaussandte, die sich noch dazu während der langen Seereise recht anstößig benommen hatte, lehnte er sie kurzerhand und entschieden ab. Dagegen den jungen Kohlhoff liebte er wie sein leibliches Kind, und es war ihm eine unaussprechliche Freude, als er ihn bei Gelegenheit des fünfzigjährigen Amtsjubiläums des alten Kohlhoff ordinieren konnte (1787). „Was ich an diesem, dem ergreifendsten Tage meines Lebens empfunden," sagte er, „läßt sich nicht beschreiben." Der junge Kohlhoff hat mehr als 50 Jahre (1787—1844) sein Werk in Tandschaur weitergeführt. Seit dem Anfang der 90er Jahre fing Schwartz mehr und mehr an, die Be-

schwerden und Gebrechen des Alters zu fühlen. Ende 1797 warf ihn eine schwere Krankheit nieder, von der er sich zur Verwunderung aller noch einmal erholte. Aber im Februar 1798 kam sein Tod schnell heran; seine letzten Tage waren überaus erbaulich und friedevoll. Geistig frisch fast bis zu seinem letzten Atemzuge, von treuen Mitarbeitern umgeben, von seinen tamulischen Gehilfen wie ein Vater geliebt und gehegt, redete er noch auf seinem Totenbette viele überaus weise und fromme Worte, die in treuen Herzen eine gute Statt fanden. Am 13. Febr. 1798 ging er selig heim.

Schwartz's einzigartige Stellung in Tandschaur hatte auch seiner Gemeinde eine vorteilhafte Lage verschafft. Das eine von ihm erbaute Gotteshaus liegt in der unmittelbaren Nähe eines sehr heilig gehaltenen Teiches, noch im Fort; das andere und bei ihm die ganze von ihm ausgebaute Station liegt in einer Vorstadt, wo die dankbare Freigebigkeit des Fürsten der Gemeinde ein großes Grundstück zur Anlegung zweier kleiner Christendörfer überwiesen hatte. Bei seiner Anspruchslosigkeit ist es nicht zu verwundern, daß Schwartz ein großes Vermögen (von 9—10000 Pfd. Strl.) hinterließ, zumal da er in den letzten Jahrzehnten sehr hohe Gehälter bezog und auch sonst oft reich beschenkt wurde. Er vermachte alles seiner Gemeinde, besonders zu Stiftungen für die Armen und für die Schulen.

Ungleich wertvoller als das hinterlassene Vermögen war für die Mission und für die Christengemeine der gute Name des „Königspriesters von Tandschaur", der seinen Tod überdauert hat und wie ein süßer Wohlgeruch noch heute die Tamulen-Mission durchduftet. Die Ostindische Kompanie setzte ihm zum Dank für seine wertvollen Dienste ein Marmordenkmal in einer der Kirchen von Madras. Rührender und anziehender ist das andere Denkmal, welches ihm der dankbare Serfodschi in der Kirche im Fort von Tandschaur setzte, mit der oft angeführten und übersetzten englischen Inschrift:

Festigkeit mit Weisheit gepaart
Sehen wir an dir; der Demut Art
Ziert dein Herz, so redlich und rein;
Gütig warst du ohn' Heuchelschein.
Vater der Waisen, der Witwen Stütze,
Tröster, in jeglicher Trübsalshitze.
Denen in Finsternis Helfer zur Klarheit,
Wandelnd und weisend die Wege der Wahrheit.
Segen den Fürsten, den Völkern und mir.
Daß ich, mein Vater, nachwandle dir,
Wünschet und bittet dein Serfodschi hier.

In Trankebar war seit dem Tode Pressiers 1738 und der Heimkehr Walthers (1739) stille Zeit; nicht daß es an treuen und fleißigen Missionaren gefehlt hätte, wir nennen nur Wiedebrock und John († 1813). Das Missionspersonal erhielt sogar wiederholt eine bemerkenswerte Verstärkung durch die Aussendung von Missionsärzten seit 1730, so Martini († 1791) und sein Nachfolger Missionar Klein jun. Allein keiner dieser Männer überragte die andern oder zeichnete sich sonderlich aus. Auch die Gemeinde wuchs noch jahrzehntelang ziemlich regelmäßig. Allein die Missionare saßen meist in der Stadt fest und überließen den Unterricht der zu gewissen Zeiten des Jahres nach Trankebar strömenden Taufbewerber den jüngern Brüdern, die Reisen im Lande und die Überwachung der weit zerstreuten Landgemeinden den Landpredigern und Katechisten. Ein schöner Fortschritt war die Erbauung der stattlichen, massiven Bethlehemskirche in Poreiar 1746, die aber von Trankebar aus pastoriert wurde. Der Schwerpunkt der Arbeit legte sich mehr und mehr in das Schulwesen, das besonders in dem dafür begabten John einen eifrigen Vorkämpfer hatte. Er legte, übrigens auch um seine Finanzen aufzubessern, in Trankebar ein großes Schulinstitut für Kinder von Europäern und wohlhabenden Eingebornen an. Die Schule und das Pensionat sollen gut geleitet gewesen sein. Aber Nutzen für die Mission kam nicht viel dabei heraus; denn wenige der Zöglinge traten in den Missionsdienst, wenige wurden Katechisten und Landprediger. Für die neu hinauskommenden Missionare war es viel bequemer, in dieser vornehmen Schule gut bezahlten Unterricht zu erteilen als sich mit dem schweren Tamul zu plagen und im Lande herumzureisen. Und auch die älteren Missionare wie John und Rottler wurden durch das Institut vollauf in Anspruch genommen. Das Johnsche Schulinstitut in Trankebar war ein Vorläufer des Marshmanschen in Sirampur; aber der Gründer und Leiter des letzteren erhielt kein Missionarsgehalt und erwarb sich neben seiner Schularbeit mit seiner trefflichen Frau doch noch große Verdienste um die Mission, was man von John nicht sagen kann.

Leider nur eine Episode bilden zu der dänisch-halleschen Mission die 40 Jahre Missionsarbeit der Brüdergemeine in Trankebar. Die Missionsleitung der Brüder-Unität wurde 1759 von Dänemark aufgefordert, die kleinen, zerstreuten Nikobaren-Inseln im Osten des Bengalischen Meerbusens zu missionieren und zu kolonisieren, wo

1756 auch die Trankebarer Missionare einen durch den frühen Tod ihres Sendboten, des frommen David Polzenhagen, vereitelten Missionsversuch gemacht hatten. Die Brüderunität nahm das wenig verlockende Angebot an, als ihr bedeutende Privilegien in allen ostindischen Besitzungen Dänemarks eingeräumt wurden, speziell auch das Recht, in Trankebar einen starken Missionsposten mit freier Religionsübung als Stützpunkt für die abgelegenen Nikobaren zu gründen. Im Jahre 1760 landete eine Schar von 14 Brüdern in Trankebar, die in den folgenden Jahren noch durch Zuzug verstärkt wurde; sie kauften ein Gartengrundstück, den „Brüdergarten" nahe bei der Stadt und richteten sich dort häuslich ein. Die lutherischen Missionare nahmen sie unfreundlich auf und veranlaßten, weil sie die Hilfe des ungebetenen Eindringlings nicht begehrten, daß den Brüdermissionaren die öffentliche Missionstätigkeit untersagt wurde. Sie wurden auf die vier Wände ihres „Brüdergartens" eingeengt. Mit der geplanten Nikobaren-Mission ging es zwei Jahrzehnte lang (1768—1788) aus einer Not und Enttäuschung in die andere. Das Klima erwies sich als geradezu mörderisch, die in viele kleine Stämme mit stark voneinander abweichenden, malayischen Dialekten zerspaltene Bevölkerung stand auf der allerniedrigsten Kulturstufe und erwies sich als wenig zugänglich; und die Verbindung mit der Außenwelt, selbst mit Trankebar war so spärlich und unsicher, daß die Missionare für ihren Lebensunterhalt fast ganz auf ihrer Hände Arbeit angewiesen waren, bei diesem Klima geradezu eine Unmöglichkeit. Nachdem von 24 hingesandten Brüdern 11 auf der Nikobarischen Station Nankauwery, die 13 übrigen bald nach ihrer Rückkehr im Trankebarer „Brüdergarten" gestorben waren, gab man 1788 den verlorenen Posten auf. In Trankebar beschränkten sich inzwischen die zahlreich nachgesandten Brüder mit rühmlicher Zurückhaltung auf ihr Gehöft, um nur ja den Lutheranern nicht ins Gehege zu kommen, die doch solcher Hilfe bei ihrer geringen Zahl und den sich aller Orten, zumal in Tinnevely und Madura öffnenden Türen so dringend bedurften. Aber sie ließen lieber ihre Mission zugrunde gehen, als daß sie „die Brüder im andern Schiff" zu Hilfe gerufen hätten. Nachdem die Herrnhuter unter vielen Enttäuschungen 43 Jahre lang ausgeharrt hatten, wurde 1803 der „Brüdergarten" aufgehoben. Nicht weniger als 70 Brüder waren in den ersten 25 Jahren ausgesandt, mehr als dreimal soviel als im gleichen Zeitraum in der dänisch-halleschen Mission standen; und diese schöne Missionskraft lag

brach und starb dahin aus konfessioneller Eifersüchtelei! Der einzige Erfolg, den die Brüder erzielten, war, „daß durch ihre praktische Verkündigung im Leben und Wandel manche Gemüter auf das Wesentliche im Christentum aufmerksam gemacht" wurden.

In demselben Maße, als sich seit 1720 die Mission nach Madras und Kuddalur im Norden, nach Tritschinapalli und Tandschaur im Westen ausdehnte, vollzog sich auch in den äußeren Verhältnissen der dänisch-halleschen Missionare ein Umschwung. Die ersten von ihnen waren als „königlich-dänische Missionarien" ausgesandt und erhielten ihr Gehalt aus der Kasse des Missionskollegiums, welche zum Teil aus Privatbeiträgen des Königs und anderer Glieder der königlichen Familie, zum Teil durch Erträge des königlichen Postregals in Dänemark und Norwegen gespeist wurde. Es ist begreiflich, daß eine solche halbstaatliche Kasse ihre Zuschüsse auch nur im dänischen Staatsinteresse, also nur für die Missionierung der kleinen dänischen Kolonie Trankebar gewähren wollte. Alle anderen Hauptstationen lagen außerhalb des dänischen Gebiets. Nun hatte, angeregt durch den lutherischen Hofprediger Böhme in London, die im Jahre 1698 begründete „christliche Erkenntnis-Gesellschaft (Society for promoting Christian knowledge, SPCK) schon 1709 angefangen, die dänisch-halleschen Mission zu unterstützen, zunächst mit einmaligen und unregelmäßigen Gaben. Im Jahre 1728 beschloß sie, auf den Antrag des Missionars Benj. Schultze, Madras als ihre Missionsstation und Schultze als ihren ersten indischen Missionar anzunehmen; 1730 berief sie den trefflichen Sartorius direkt aus Deutschland in ihren Dienst. So trat sie neben das dänische Missionskollegium als mehr oder weniger selbständige Sendungsinstanz, jedoch ohne daß die beiderseitigen Befugnisse sorgfältig abgegrenzt wären. Denn eigentlich hatten beide, Missionskollegium und Gesellschaft, nur die Gehälter zu zahlen. Die Missionare stellten die Franckeschen Stiftungen, und Francke, Vater und Sohn, wachten mit einer gewissen Eifersucht darüber, daß nur Deutsche und nur Schüler und Freunde ihrer Anstalt verwandt wurden. Der Däne Fenger bezeugt (aus einem Briefe Dals): „Alles wird bei der Mission deutsch verhandelt; man spricht diese Sprache in den Konferenzen, den Collegiis biblicis und den Betstunden, man liest deutsche Bücher, schreibt deutsch an an die andern Missionare, nach England, Dänemark, sogar an seine Vorgesetzten, und erhält deutsche Briefe von ihnen wieder" (Fenger, Geschichte, S. 163). Mit diesem deutschen Charakter hing

es auch zusammen, daß der Typus des halleschen lutherischen Pietismus die Mission draußen ausschließlich beherrschte. Allerdings waren einige Missionare, Schwartz nicht ohne Skrupel, weitherzig genug, in ihren Gottesdiensten für die Engländer das Common Prayer-Buch zu benutzen. Aber als der schwache und unklare Geister in Madras den englischen Katechismus in den dortigen Missionsschulen einführen wollte, geriet selbst der milde Fabricius außer sich und ging so weit, jede Gemeinschaft mit dem eigenwilligen Kollegen abzubrechen, und der jüngere Francke schrieb aus diesem Anlaß: „Lieber alles sinken und fallen lassen, als in so etwas willigen. Will die englische Sozietät die Sache nicht rückgängig machen, so müssen die dänischen Missionare nach Trankebar zurückgehen, und wir werden alle Unterstützungen zurückziehen." „Die Mission in Madras ist als eine evangelisch-lutherische angefangen . . . und ist nie anders als eine evangelisch-lutherische Mission angesehen worden." Dabei waren im Grunde die Missionare von jeder heimatlichen Leitung ziemlich unabhängig. Der hochkirchliche Engländer Westcott, der gewiß alle Rechte seiner Kirche an diese später an sie gefallene Mission vertreten hätte, schreibt (Our oldest Indian Mission, S. 19): „Die Missionare pflegten selbst zu konfirmieren und gemeinschaftlich zu ordinieren. Die Katechisten pflegten zu taufen. Jede Gemeinde war unabhängig und wurde von ihrem eigenen Missionar regiert, obgleich die Missionare gelegentlich zu einer Art Synode zusammenkamen und sich freiwillig unter die Führung hervorragender Männer wie Schwartz beugten. . . Jeder Missionar hatte in lokalen Angelegenheiten den Beistand seiner Katechisten, die unter seinem Vorsitz eine Art Disziplinarhof bildeten, dessen Entscheidungen gewöhnlich auch von der Obrigkeit anerkannt wurden. Der Missionar galt tatsächlich ebenso als das Haupt seiner Gemeinde wie der Dorf- oder Stammeshäuptling und hatte das Recht, seine Gemeindeglieder mit Geldstrafen zu belegen, zu stäupen oder sonst zu strafen." Es war also ein eigentümlicher, rechtlich unklarer Zustand mit drei Sendungsinstanzen ohne abgegrenzte Befugnisse nebeneinander und fast ganz unabhängigen Missionaren und Gemeinden unter ihnen. Kein Wunder, daß, als im 19. Jahrhundert die missionarischen Rechtsbegriffe sich festigten und die ehedem friedlich miteinander wirkenden Instanzen stark auseinandergingen, unerquickliche Reibungen folgten.

Wir wissen nicht genau, wie stark die Missionsgemeinden um die Wende des 18. Jahrhunderts, also ungefähr bei Schwartz's Tod

gewesen sind. Nach einer von dem Kaplan Hough in Palamkotta auf Grund der lutherischen Kirchenbücher aufgestellten Berechnung waren bis 1806 im ganzen getauft:

in Trankebar nebst den Landgemeinden, wozu bis 1778 auch Tandschaur gehörte	20014
in Tandschaur 1778—1806 (seit Schwartz' Übersiedelung dorthin)	3000
in Tritschinapalli seit 1762 „ „ „ „	2463
in Madras seit 1727	4851
in Kuddalur seit 1737	2104
in Tinnevely seit 1778	4538
Zusammen	34970

Es ist nicht anzunehmen, daß davon mehr als die Hälfte bis zur Jahrhundertwende gestorben oder sonst abhanden gekommen seien: wir werden also um 1800 die Gesamtgemeinde der dänisch-halleschen Mission auf etwa 18—20000 Seelen berechnen können. (Hough History of Christianity in India, Bd. III.)

57 dänisch-halleschе Missionare zogen von 1706 1846 nach Indien hinaus; 20 sind in Trankebar gestorben und begraben, 22 auf den andern Stationen im Tamulenlande; nur 15 sind in ihre Heimat zurückgekehrt.

Drittes Kapitel.

Die Entwicklung der evangelischen Mission im neunzehnten Jahrhundert.

1. Das Zeitalter William Carey's (1792—1833).*)

a) **Die Anfänge der neueren indischen Mission.** Hatte schon die alte dänisch-hallesche Mission sich — außerhalb des kleinen dänischen Trankebar — eng an die englische Kolonisation in Südindien angelehnt und war sie in der Hauptsache ihren Wegen gefolgt, so ist noch vielmehr die neuere indische Mission auf dem Boden des englisch-indischen Kolonialreiches erwachsen; sie reicht bis in die Anfänge desselben zurück und hat sich mit ihm über ganz Indien ausgedehnt. Man muß diese Tatsache im Auge behalten, um die Bedeutung der englischen Kolonisation für die Mission in Indien richtig einzuschätzen. Jedoch gebührt der englisch-ostindischen Kompanie, der Gründerin dieses glänzenden Kolonialreiches, kein Dank dafür; sie hat kein Verdienst daran; sie hat die Johannesdienste, zu welchen sie die Vorsehung berufen hat, widerwillig und widerstrebend geleistet; jeder Schritt breit Landes hat ihr abgerungen werden müssen.

Anderthalb Jahrhunderte,**) von der Begründung der Kompanie im Jahre 1600 bis zur Schlacht bei Plassey 1757, war sie nur Handelsgesellschaft gewesen und hatte sich damit begnügt, längs den Küsten Handelsposten und Faktoreien anzulegen, die kaum soviel bedeuten als die heutigen europäischen Settlements in den asiatischen Hafenstädten. Dem entsprechend hatten sie auch eine echte Krämerpolitik getrieben, die teils auf die eigene Bereicherung abzielte, teils die sich überall neben ihr eindrängenden Wettbewerber, die Fran-

*) Ogilvie, The apostles of India. London 1916. — James Bryce, The ancient Roman Empire and the British Empire in India. Eine Parallele. London 1914. — C. H. F. Lindsay, India, past and present. Philadelphia 1903.

**) Bose, History of Hindu civilisation during British Rule. London 1896.

zosen, Holländer, Dänen, Portugiesen, aus dem Felde zu schlagen oder ihnen den Rang abzulaufen suchte — oft mit unschönen Mitteln. Die Schlag auf Schlag unter den tatkräftigen Führern und Generalgouverneuren Clive und Warren Hastings sich abspielende Entwicklung — die in Südindien zu dem früher besprochenen heißen und langen Wettkampfe mit Frankreich führte, — schüttete der Kompanie wie eine reife Frucht vom Baume die Provinz Bengalen in den Schoß, und diese erste, an Umfang, an Bevölkerungszahl und an unerschöpflichem Reichtum des Bodens das englische Mutterland schon weit übertreffende indische Provinz war um so verheißungsvoller, als sich dahinter bis in die damals noch fast unabsehbare Ferne das unermeßlich reiche Hindostan, das Reich der Großmogul, erstreckte, das hilflos und machtlos zu ihren Füßen lag. Bis dahin hatte sich die Kompanie um die geistliche Wohlfahrt der Hindu gar nicht gekümmert. Zwar befand sich in dem Freibriefe von 1698 die Klausel: „Die Kapläne in den Faktoreien sollen die Landessprachen lernen, damit sie die Gentus, die heidnischen Diener oder Sklaven der Gesellschaft und ihrer Agenten, in der protestantischen Religion unterrichten können." Aber bei dem allgemeinen Jagen nach Reichtum blieb sie ein toter Buchstabe.

Sogleich im Jahre nach der Schlacht bei Plassey, im Jahre 1758 setzte auch in Bengalen die protestantische Mission ein. Der Schwede Kiernander, von der dänischen Mission nach Südindien gesandt, war durch die Eroberung der Stadt und Missionsstation Kuddalur durch die Franzosen 1757 heimatlos geworden, und da Südindien von Krieg und Kriegsgeschrei widerhallte, wandte er sich nach Bengalen. Hier kam er gerade zur rechten Stunde. Allerdings waren für die Engländer in Nordindien je und dann einige Geistliche ausgesandt; aber teils waren ihre Gehälter so gering, daß sie sich durch Handelsunternehmungen zuverdienen mußten; teils hatten sie nicht geistlich-ethisches Rückgrat genug, um in der zuchtlosen Atmosphäre der englisch-indischen Gesellschaft sich von der Welt unbefleckt zu halten; teils brachten sie schon von England her den saft- und kraftlosen Deismus ihrer Zeit mit. Kurz, sie waren kein Salz, von dem Kraft ausging. Zudem waren die beiden letzten von ihnen im Jahr zuvor in der furchtbaren Tragödie des „schwarzen Loches" 1756 umgekommen, und es war augenblicklich überhaupt keiner in Kalkutta. So wurde Kiernander freundlich aufgenommen, Lord Clive gab ihm unbedenklich Erlaubnis zur Missionstätigkeit. Er schuf sich bald

einen ähnlichen Wirkungskreis, wie er ihn aus der Tamulen-Mission kannte: er predigte den Engländern und verwaltete die Sakramente für sie; und er sammelte eine Gemeinde aus den „Portugiesen" — so nannte man damals auch in Kalkutta die Abkömmlinge von Europäern und indischen Frauen, und zwar ebensowohl die ältere und ziemlich zahlreiche Generation derselben aus der Zeit der portugiesischen Kolonialherrschaft, die sich bis heute fast alle zur katholischen Kirche halten und fast zu indischen Mischkasten herabgesunken sind, die heutigen Goanesen; wie auch die neuere, schnell anwachsende Generation englischer Abstammung, die sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts meist zur protestantischen Kirche halten, die heutigen Eurasier oder Angloindier. Für diese Kreise gründete Kiernander Schulen und erbaute mit großen persönlichen Opfern für 8000 Pfd. Strl. (er war durch Heirat reich geworden) die große, noch heute fleißig benutzte (jetzt der CMS. gehörige) sogenannte Alte Kirche, 30 Jahre lang die einzige protestantische Kirche in Bengalen. Er nannte sie Beth Tephillah, Bethaus. Ein junger deutscher Missionar, J. C. Diemer, wurde ihm zu Hilfe gesandt, scheint aber nicht lange ausgehalten zu haben. Kiernander selbst blieb 28 Jahre auf dem Posten (1758—1786) und hat im Segen gewirkt. Bei seinem Tode bestand eine Gemeinde von 301 Seelen, von denen aber die Hälfte Engländer und die übrigen fast alle „Portugiesen" waren. Als Gehilfen in der portugiesischen Gemeinde standen ihm der von Fabricius in Madras aufgenommene gelehrte ehemalige Dominikaner Jose da Costa und der gleichfalls bekehrte Pater Bento zur Seite. Eigentliche Missionsarbeit hat Kiernander kaum getrieben; er konnte weder Bengali noch Hindostani fließend sprechen; es sollen von ihm oder mit seiner Hilfe einige christliche Traktate übersetzt sein; er soll auch acht Mohammedaner und zehn Hindu getauft haben. Der einzige bekanntere protestantische Hindu zur Zeit der Ankunft der baptistischen Missionare war Ganeshan Das in Delhi, persischer Dolmetscher und Übersetzer am obersten Gerichtshofe in Kalkutta, den Kiernander 1774 taufte. Als Carey sieben Jahre nach des letztern Tode in Kalkutta eintraf, konnte er von seiner Missionstätigkeit kaum noch eine Spur entdecken. Obendrein waren Kiernanders letzte Tage sehr trübe; er war erblindet; durch seine grenzenlose Gutmütigkeit und seines Sohnes Leichtsinn geriet er in Konkurs und mußte in den Schuldturm wandern; seine Kirche kam unter den Hammer und wurde nur durch das Eintreten des frommen Charles Grant gerettet. Eine glückliche

Operation schenkte Kiernander das Augenlicht wieder. Aus dem Gefängnis befreit, eilte er nach der holländischen Kolonie Tschinsura, wo er gern als Kaplan angestellt wurde; dort ist er gestorben; seine Mission in Kalkutta verfiel, weil niemand sich darum kümmerte. Ein Bahnbrecher der Mission war also Kiernander nicht; aber auch die Regierung legte ihm keine Schwierigkeiten in den Weg.

Gleichzeitig mit Kiernander wirkten fünfzehn Jahre lang (1777 bis 1792) in dem dänischen Sirampur (damals Fredericksnagar genannt) herrnhutische Brüder; sie versuchten auch in Kalkutta und Patna festen Fuß zu fassen; sie erlernten die bengalische Sprache, sammelten ein Wörterbuch und übersetzten manches in diese Sprache. Aber da durchaus keine Erfolge erzielt wurden, verlor man den Mut; die „Brüder" zogen sich 1792 — also ganz kurz vor dem Eintreten Carey's — nach Trankebar zurück. Von ihrem Wirken scheint in Sirampur und Kalkutta kaum eine Spur übrig geblieben zu sein.

Die neuere indische Mission datiert vom 11. Nov. 1793, dem Tage, wo William Carey*) in Kalkutta landete. Ihre ersten beiden Jahrzehnte waren trübe genug. Die Kompanie, welche in Südindien die Mission vielfach unterstützt und sich stets freundlich zu ihr gestellt hatte, die auch in Kalkutta ein Vierteljahrhundert lang Kiernander hatte gewähren lassen, hatte inzwischen ihre Religionspolitik geändert und stand der Mission entschieden und entschlossen feindlich gegenüber. Sie wollte keine Predigt des Evangeliums in ihren Besitzungen. Als ein Missionar (Chamberlain) wegen einer harmlosen Predigtwirksamkeit auf einer großen indischen Mela (in Hardwar) ausgewiesen war und sich darüber bei einem sonst wohlgesinnten Generalgouverneur (Hastings) beschwerte, antwortete dieser kühl: „Man kann vielleicht mit einer Pistole in ein Pulvermagazin schießen, ohne daß es explodiert; aber kein verständiger Mann wird das Experiment

*) William Carey, geb. am 17. Aug. 1761 in dem Dorfe Paulerspury in Northamptonshire, Sohn eines armen Dorfschullehrers, in seiner Jugend Schuhflicker, trat 1783 zu den Baptisten über und wurde nach Überwindung unsäglicher Mühen Gründer der Baptistischen Missionsgesellschaft; Okt. 1792 in Kettering. Seine bedeutende Tätigkeit vor seiner Abreise nach Indien zur Anregung des Missionsgeistes in England und Schottland gehört nicht in den Rahmen dieser Studie. William Carey, Review of the history, literature, and mythology of Hindus, including a minute description of their manners and customs, and translations from their principal works 2. Bde. Calcutta 1818.

machen." Es „herrschte eben allgemein und selbst unter manchen der erleuchtetsten britischen Beamten des Landes die Ansicht, daß es kein gefährlicheres Mittel gebe, der Regierung das Herz des Volkes zu entfremden, und keinen sichereren Weg, den Bestand der englischen Herrschaft zu gefährden, als wenn man versuchen wollte, sich in die religiösen Angelegenheiten der Hindu zu mischen, so weislich und vorsichtig man auch dabei zu Werke gehen wollte. . . Man war überzeugt, daß jedem Missionsversuch sicherlich Rebellion, Bürgerkrieg und allgemeine Verwirrung auf dem Fuße folgen würde, und wenn vollends ein eingeborner Soldat von höherer Kaste bekehrt würde, so dürfte man darauf zählen, daß die Auflösung der Armee und der Umsturz der britischen Herrschaft in Indien die unausbleibliche Folge wäre." So charakterisiert zutreffend der englische Kaplan Fisher die Stimmung bei seiner Ankunft in Indien 1812.

In der Tat wurde in der bengalischen Armee (nicht in der von Madras und Bombay, die damals noch selbständig waren) jeder Versuch der Soldaten, zum Christentum überzutreten, unterdrückt. Als 1819 in Mirat ein Brahmane hohen Rangs, der Naick (Korporal) Prabhu Din, ein durch einen Orden ausgezeichneter Feldwebel, sich taufen ließ, wurde er aus dem Heere ausgestoßen. Als 1830 der Regierungskaplan Crawford in Allahabad einige durch seine Belehrung gläubig gewordene Soldaten sich zu taufen anschickte, wurde das nicht nur von Kalkutta her streng verboten, sondern es erging gleichzeitig an alle Kapläne das Verbot, unter keinen Umständen mit den Sepoys über Religion zu sprechen! Stock, History of CMS. II, 237, und Ev. Miss.-Mag. 1858, 396 ff.)

Zudem waren die englischen Beamten fast ausnahmslos mit der christlichen Weltanschauung und Sittlichkeit zerfallen; selbst Generalgouverneure wie Warren Hastings und sein unbequemer Rival Philip Francis schämten sich nicht, in offenem Ehebruch zu leben. Ihre einzige Beziehung zur Kirche bestand darin, daß sie Weihnachten oder Ostern einmal in großer Toilette zum Gottesdienst kamen; dann standen die Heiden in Scharen mit offenem Munde, um sich das sonderbare Schauspiel anzusehen, daß die Engländer „Pudscha machten" (anbeteten, wie sie vor ihren Götterbildern). Übereifrige Orientalisten priesen zudem die Religionen des Ostens, besonders die damals neu entdeckten indischen Religionen und Systeme der Philosophie, und wenn sie auch nicht alle so weit gingen, dieselben für besser und wahrer als das Christentum zu erklären, so meinten sie

doch, sie seien für die Hindu längst gut genug und passender für sie als die Religionsformen des Abendlandes. Zudem stand die Kompanie auf dem engherzigen Standpunkte, daß sie am liebsten keinen Europäer in ihre Besitzungen ließ, der nicht entweder in ihrem Dienste stand oder einen Paß von ihr hatte; er könnte etwa hinter ihrem Rücken Handelsbeziehungen anknüpfen und damit ihren Verdienst schädigen; oder er könnte von ihrer Kolonialwirtschaft daheim erzählen, und da gab es viel, was man Ursache hatte, vor europäischen Augen und Ohren zu verbergen.

b) **Das Sirampurer Trio.** In dieser Umgebung und Atmosphäre war es natürlich für die Mission schwierig, festen Fuß zu fassen. Für Carey kamen noch erschwerende Umstände hinzu. Es war ein baptistisch gerichteter Arzt, Dr. Thomas,*) gewesen, der die Augen Careys und seiner Freunde auf Bengalen richtete; man versprach sich für die Begründung der geplanten Mission viel von Dr. Thomas ärztlicher Erfahrung, von seiner Kenntnis der bengalischen Sprache, von seiner Bekanntschaft mit den Engländern wie mit den Hindu von Kalkutta. Allein man wußte nicht genügend, daß Thomas durch sein exzentrisches, unstetes Wesen, durch seine sinnlosen Schulden und sein unüberlegtes Auftreten geradezu das enfant terrible der Gesellschaft von Kalkutta war. Die Verbindung mit ihm diskreditierte auch Carey und brachte ihn in große Verlegenheit. Um Dr. Thomas willen ward den Missionaren die Überfahrt auf einem englischen Schiff verweigert, und sie mußten froh sein, auf einem dänischen Schiff nach Indien zu gelangen. Um seinetwillen zogen sich selbst die wenigen entschieden christlich gesinnten Engländer in Kalkutta von den Ankömmlingen zurück. Dazu standen Carey und seine englischen Freunde im Banne eines vermeintlich apostolischen Missionsideals, daß die Missionare sich so bald als möglich selbst unterhalten und sich ihr Brot mit ihrer Hände Arbeit verdienen müßten.

*) Dr. John Thomas war 1786 als Schiffsarzt nach Indien gekommen, und war dort drei Jahre im Dienste des frommen Beamten Charles Grant tätig gewesen, um in Gomalti in Bengalen zu missionieren — was dieser sich 20 000 M. kosten ließ. Er hatte es aber durch sein unstetes Wesen und seine Schulden mit diesem gänzlich verdorben. Deshalb war er 1792 nach England zurückgekehrt, um dort neue Freunde zu werben. — G. Smith, The life of William Carey, Shoemaker and missionary. London 1885. — J. Culross, William Carey. Philadelphia 1909. — J. C. Marshman, Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. London 1859.

So waren die ersten sechs Monate in Indien für Carey und seine Familie, zu der auch Thomas zählte, sehr bitter. Sie machten mehrmals den Versuch, sich unter ungünstigen Verhältnissen als Pflanzer niederzulassen. Die knappen, ihnen aus England mitgegebenen Vorräte hatte Thomas längst leichtsinnig vertan. Ein Versuch Careys, in Kalkutta lohnende Anstellung als Gärtner zu finden, schlug fehl. Carey und Thomas mußten schließlich froh sein, von dem frommen Udny, der sich noch dazu mit einer großen Geldsumme für ihr Wohlverhalten verbürgen mußte, in dem abgelegenen Bezirke von Dinadschpur in Nord-Bengalen auf der Indigo-Plantage Mudnabati als Faktoren angestellt zu werden. Die sechs Monate der Entbehrungen hatten einem Kinde von Carey das Leben und seiner Frau den Verstand gekostet, sie blieb bis zu ihrem Tode irrsinnig; und die Überlebenden waren für ihre missionarische Tätigkeit in dem abgelegenen, noch dazu ungesunden Indigodistrikte so gut wie kalt gestellt. Ein nachgesandter junger Missionar Fountain, der als Diener eingeschmuggelt wurde, erwies sich als ein so eingefleischter politisch Radikaler, daß auch er die Mission nur kompromittierte. Unter diesen Umständen war es eine gnädige Fügung, daß, als im Jahre 1799 vier weitere Missionare,*) unter ihnen Marshman und Ward auf einem amerikanischen Schiff nachgesandt wurden, der Schiffskapitän dieselben vor seiner Landung in Kalkutta kurzerhand nach dem drei Meilen nördlich gelegenen dänischen Sirampur be-

*) Die beiden andern, Brunsdon und Grant, starben nach wenigen Jahren. Charles Grant, damals einer der Direktoren der Kompanie, hatte den vier Nachgesandten den verständigen Rat gegeben, direkt nach Sirampur zu gehen und sich unter den Schutz der dänischen Flagge zu stellen. Der damalige dänische Kommandant Oberst Bie und später die dänischen Könige (bis 1845) hielten es für ihre Ehrenpflicht, Schutzpatrone der jungen Mission zu sein. Über den ersten Jahren in Sirampur waltete ein Unstern. Schon im Jahre darauf, 1800, wurde es von den Engländern okkupiert, aber nach vierzehn Monaten wieder freigegeben: wieder von 1808—1815 war es in englischen Händen; aber die Engländer ließen die Missionare dort unangefochten. Sirampur war damals auf der Höhe seiner Bedeutung, es war der Mittelpunkt des nicht in englischen Händen befindlichen Handels. Denn die beiden andern, oberhalb am Ganges gelegenen, nichtenglischen Niederlassungen, das Tschandernagar der Franzosen und das Tschinsura der Holländer, waren in dieser ganzen Zeit von den Engländern okkupiert. Allerdings waren diese nichtenglischen Niederlassungen den Engländern ein Dorn im Auge, weil alle, die mit dem englischen Strafgesetz in Kollision kamen, besonders Schuldner, Betrüger u. dgl. dort einen sichern Unterschlupf fanden, wo die englische Polizei sie nicht fassen konnte.

förderte und sie unter den Schutz der dänischen Flagge stellte. Carey erkannte, wieviel günstiger Sirampur als Ausgangs- und Mittelpunkt der geplanten Mission war, ließ alle mühsamen und opferreichen Anfänge in Mudnabati und Dinadschpur im Stich und siedelte auch 1800 nach Sirampur über.

Es erscheint fast wie ein Wunder, daß unter diesen Verhältnissen allen Schwierigkeiten zum Trotz die Mission bis 1813 in Kalkutta und Bengalen nicht allein festwurzelte, sondern sogar zu einer respektabeln Macht wurde, vor der schließlich aller Widerstand der Kompanie verstummte. Das Hauptverdienst an diesem Umschwunge hatte das berühmte „Sirampurer Trio", Dr. Carey und seine beiden treuen Gefährten Marshman und Ward. Man muß es als eine besonders gnädige Fügung preisen, daß Gott dieses Kleeblatt tüchtiger Missionare zusammengeführt und an den Anfang der nordindischen Mission gestellt hat; sie sind die Bahnbrecher derselben geworden. Die Vorbildung ließ bei allen dreien zu wünschen übrig: Carey war von Haus aus Flickschuster, Ward Schriftsetzer und Marshman Armenschullehrer. Aber sie waren alle drei self made men, wie man solchen in der englischen Geschichte so häufig begegnet, Männer von unersättlichem Lerneifer und praktischem Geschick, welche vor keiner Schwierigkeit zurückschreckten und in Fleiß und Geduld ausharrten. Besonders Carey war von geradezu heroischem Fleiße. Es bewährte sich an allen drei, daß der Missionsberuf wie kaum ein andrer eine hohe Schule ist, in der Charaktere gestählt und Gaben entfaltet werden, die daheim vielleicht für immer geschlummert hätten. Dazu waren sie glücklicherweise alle drei von einer unbegrenzten Hingabe an ihren Beruf, von heiliger Entschlossenheit, ihr ganzes Sein, alle ihre Einkünfte und alle Kraft Leibes und der Seele an die Mission zu setzen. Und sie ergänzten sich in so harmonischer Weise, daß ihr Zusammenleben ihre Kraft verdreifachte. Sie haben bis zu ihrem Tode in Sirampur einen gemeinsamen Haushalt geführt und haben in Freud und Leid, auch in den Jahren der schwersten Anfechtung, unzertrennlich zueinander gestanden.

England hatte damals nur eben ein Menschenalter wirklich Fuß in Indien gefaßt, und da die ersten Jahrzehnte mit den unerläßlichen Arbeiten zur Einrichtung des neuen Staatshaushalts angefüllt waren, fing man erst damals an, Indien zu durchforschen. Es ist charakteristisch, daß weder Portugal noch Holland trotz jahrhundertelangem Besitz für die wissenschaftliche Erforschung Indiens etwas

Hervorragendes geleistet haben. Jetzt mit der englischen Besitzergreifung machte sich angelsächsischer (— und bald auch deutscher) Fleiß an die Lösung der sich von allen Seiten aufdrängenden Probleme. Man entdeckte das Sanskrit neu und begründete mit seiner Hilfe die vergleichende Sprachwissenschaft. Man grub die altindische Literatur der Veden und der großen Epen aus und vertiefte sich in die neue Welt der alten indischen Geschichte. Man erforschte die Flora und Fauna des wunderbaren Tropenlandes und entdeckte eine neue Spezies nach der andern. Kurz, es war eine große Zeit des Aufschwungs für die Wissenschaft in den verschiedensten Zweigen. Da war es bedeutungsvoll, daß ein Missionar, Dr. Carey, in der Reihe der Forscher bald eine hervorragende, ja führende Stellung einnahm. Eine glückliche Fügung wirkte dazu mit. Die Ausbildung der angloindischen Beamten lag im argen; vielfach wurden von England ungeeignete oder ungenügend vorgebildete Persönlichkeiten ausgesandt. Da entwarf der General-Gouverneur Lord Wellesley den Plan, in Kalkutta eine Hochschule zur Ausbildung der Anwärter für den indischen Zivil- und Militärdienst zu errichten und einen dreijährigen Besuch derselben obligatorisch zu machen; und er war so verständig, den Nachdruck darauf zu legen, daß die jungen Beamten in die Landessprachen eingeführt würden. In Fort William bei Kalkutta wurde das Kolleg 1801 errichtet.*) Carey, der durch seine damals eben vollendete und gedruckte Übersetzung des Neuen Testaments ins Bengali sich als ein tüchtiger — in der Tat als den

*) Man kann verstehen, daß die englischen Direktoren der Kompanie dieser sehr kostspieligen Gründung nichts weniger als freundlich gegenüberstanden. Sie betonten mit Nachdruck, — und darin muß man ihnen recht geben, daß die gründliche Ausbildung von indischen Beamten besser in dem gesunden Klima Englands als in dem feuchtheißen, fieberschwangern Kalkutta geschehe, und daß eine tüchtige allgemeine Bildung nach englischem Muster doch mindestens ebenso wichtig für sie sei als die indischen Fachkenntnisse. Sie gründeten deshalb in dem englischen Haileybury ein Konkurrenz-Institut. Das Kolleg St. William ging 1830 wieder ein, hat aber in den drei Jahrzehnten seines Bestehens viel Segen gestiftet. Auch Haileybury ging ein, als durch den Freibrief von 1853 die Bewerbung um die glänzend besoldeten indischen Ämter aus den Händen der Clique der Direktoren genommen wurde, die sie bis dahin mit ihren Günstlingen und Kreaturen besetzt hatte, und allen Briten gleichmäßig zugänglich gemacht wurde. Übrigens war außer Carey zeitweilig noch ein anderer Missionar Professor des Kollegs im Fort William, der Deutsche Pätzold, früher dänisch-hallescher Missionar in Madras, als Professor des Tamil.

besten damals lebenden Kenner dieser Sprache*) erwiesen hatte, wurde zum Lehrer, später Professor des Bengali, Sanskrit und Mahratti berufen. Diese hochangesehene Stellung brachte ihm neben einem großen Gehalt (24000 M.) eine Fülle wissenschaftlicher Anregungen und machte ihn bei seinem rastlosen Fleiß zu einem hervorragenden Gelehrten. Er bewältigte das schwere Sanskrit so gründlich, daß er es fließend sprach, und veröffentlichte eine Grammatik und ein Wörterbuch in derselben; er gab drei Bände von dem Ramayana-Epos und andere alte Sanskrit-Werke heraus; er war bald die erste Autorität für die damals lebenden indischen Volkssprachen arischen Ursprungs und war unermüdlich in der Abfassung von Grammatiken und Lehrbüchern für dieselben. Dazu war er einer der tüchtigsten Kenner der Flora Indiens und unterhielt auf eigene Kosten in Sirampur einen vielbewunderten botanischen Garten. Er begründete für Bengalen eine „Acker- und Gartenbau"-Gesellschaft, die bald zu den einflußreichsten und vornehmsten Gesellschaften der Hauptstadt gehörte. Die dankbare Gesellschaft ehrte ihren bescheidenen Gründer durch Aufstellung seiner Marmorbüste in ihrem Sitzungssaale. Außerdem war Carey Mitglied zahlreicher gelehrter Gesellschaften in Europa und stand in lebhaftem Briefwechsel mit den ersten Orientalisten und Botanikern seiner Zeit.

Dieses rege, wissenschaftliche Leben, in dessen Mittelpunkt Carey stand, produzierte natürlich auch eine umfassende Literatur. Nur war es für die angloindischen Schriftsteller unbequem, ihre Werke in England drucken zu lassen, weil sie dort die Korrekturen nicht über-

*) Carey hat um die bengalische Sprache ein eigenartiges Verdienst. Von den modernen arischen Tochtersprachen Indiens hatten damals nur zwei, das Hindi und Mahratti, eine originale Prosaliteratur. In Bengali waren lediglich stilisierte poetische Schriften teils religiösen, teils philosophischen Inhalts vorhanden, aber auch wenig bekannt und fast in Vergessenheit geraten. Carey wurde der Schöpfer einer Bengali-Prosa. Und wie machtvoll selbst in einer scheinbar für seine Wirksamkeit so an der Peripherie liegenden Aufgabe seine starke Persönlichkeit sich geltend machte, zeigt sich darin, daß er dem Bengali einen bis heute unverwischbaren Stempel aufgedrückt hat. Er hielt es für angemessen, die modernen indischen Sprachen durch Lehnworte aus dem Sanskrit zu regenerieren und zu bereichern, so wie das moderne Französisch durch die mots savants aus dem Lateinischen veredelt ist. Diese reichliche Durchsetzung ihrer Sprache mit Sanskritworten ist so sehr nach dem Geschmack der Bengali-Schriftsteller, daß sie bis heute der hervorstechende Typus ihrer Sprache geblieben ist, — ob zum Vorteil der Sprachentwicklung, darüber gehen die Ansichten der heutigen Linguisten auseinander.

wachen konnten und dort auch zu wenig sachkundige Setzer vorhanden waren. In Indien war die Buchdruckerei noch in den Anfängen und genügte kaum den bescheidensten Ansprüchen. Da war es wieder bedeutungsvoll, daß Carey den Schriftsetzer Ward zur Seite hatte, der sich durch unermüdlichen Fleiß zu einer Autorität in seinem Fache ausbildete und in Sirampur eine großartige Buchdruckerei mit eigener Papiermühle und Typengießerei einrichtete. Für manche indischen und ostasiatischen Sprachen wurden hier zum erstenmal Typen hergestellt und die ersten Drucke veröffentlicht. Hervorragende Gelehrte wie der Orientalist Colebrooke und der Botaniker Roxburgh ließen hier ihre Werke erscheinen.

Die neue Zeit brachte für die Angloindier auch neue praktische Aufgaben; nicht die geringsten lagen auf dem Gebiet der Erziehung. Es war damals noch nicht feste Sitte und erprobte Erfahrung, daß die Kinder der Europäer im zartesten Alter zu ihrer Erziehung nach England gebracht wurden. Zudem mußten für das sich schnell mehrende Geschlecht der Eurasier Schulen und Erziehungshäuser eingerichtet werden. Wiederum war es Sirampur, das bahnbrechend voranging. Der ehemalige Armenlehrer Marshman fand hier ein weites Feld nützlichster Betätigung. Er gründete mit seiner gleichgesinnten Gattin Hanna Marshman ein Knaben- und ein Mädcheninstitut für Kinder gebildeter Eltern, das bald von Kindern beiderlei Geschlechts bis in die höchsten Familien hinauf besucht wurde und seine angesehene Stellung bis zu Marshmans Tod (1837) behauptete.

Endlich lag die öffentliche Presse damals noch ganz danieder. Die herrschenden Engländer sahen jeden Versuch, eine öffentliche Meinung zu schaffen oder dieselbe zu beeinflussen, mit mißtrauischen Augen an. Und doch lag es schließlich im dringendsten Interesse der neuen Herrn des Landes, daß sie den Hindu näher kämen, sie verstanden und von ihnen verstanden wurden. Es erforderte äußerst zarten Takt und sehr gründliche Kenntnis der Verhältnisse, mit der Gründung von Zeitungen vorzugehen. Wiederum machte Sirampur den Anfang. Nach verschiedenen kleinen Versuchen begründeten die drei Brüder 1818 eine Bengali-Zeitung, Samatschar-Darpan (Nachrichten-Spiegel), und eine englische Zeitschrift, den Friend of India. Besonders die letztere war 57 Jahre lang (1818—1875) ein sehr einflußreiches Organ, das sich zumal in allen humanen Reformen, in der Aufdeckung heidnischer Greuel, in dem Kampfe zur Beseitigung der Auswüchse des Heidentums große Verdienste erworben hat. Dabei

war es von Bedeutung, daß die Sirampurer sich politisch durchaus neutral und loyal stellten und der oft an sie — in dem dänischen Sirampur! — herantretenden Versuchung, gegen die englische Regierung zu agitieren, nicht erlagen. Das war um so wertvoller, als sie in den Augen der Obrigkeit nach dem damals noch weit verbreiteten Vorurteil als „Anabaptisten und Demokraten" verdächtig waren. Sie haben mit dieser korrekten politischen Haltung ein gutes, in Indien von den Missionaren aller Völker fast allgemein befolgtes Beispiel gegeben und der evangelischen Mission damit einen wertvollen Dienst geleistet.

Man wird es verstehen, daß eine so vielseitige, wissenschaftliche und praktische Tätigkeit den Sirampur-Brüdern bald eine einzigartige Stellung sowohl in Indien wie in England verschaffte. In Indien hielten es die bedeutendsten Geister, selbst die Generalgouverneure, fast für eine Ehre, mit Carey zu verkehren; Sirampur wurde ein vielbesuchter Wallfahrtsort für Reisende aller Art. Und in England sagte man sich in allen nicht blind voreingenommenen Kreisen: Wenn das Mission ist, können wir uns nur von Herzen darüber freuen und ihr allen Erfolg wünschen. Natürlich sind wir uns heute einig darüber, daß die bisher beschriebenen Arbeiten der Sirampurer mit der Mission selbst nur in losem Zusammenhang stehen; und wenn heute in Indien ein oder drei Missionare dieselbe Tätigkeit beginnen wollten, so würden wir das kritisch betrachten. Allein ein Historiker hat eben die Zeitlage gebührend in Rechnung zu ziehen, und da verstummt jede Kritik angesichts der weiten, offenen Tür, welche die Sirampurer Brüder der evangelischen Mission tatsächlich geschaffen haben.

Sie haben neben dieser umfassenden und vielseitigen allgemeinen Tätigkeit auch speziell für die Mission Großes geleistet. Sie waren auch dazu in einer besonders günstigen Lage. Die riesigen Gehälter, die Carey als Professor am William-College und Regierungsübersetzer bezog, die zum Teil sehr bedeutenden Honorare für seine wissenschaftlichen Werke, die großen Überschüsse der beiden englischen Schulinstitute der Geschwister Marshman und die Einkünfte der Presse setzten sie in den Besitz ganz beträchtlicher Mittel. Und sie waren selbstlos genug, davon nur einen verschwindenden Teil, meist höchstens ein Zehntel, für ihre privaten Bedürfnisse, besonders für Versorgung armer Familienangehöriger zurückzulegen. Als Carey 1834 starb, war er so arm, daß der größte Teil seiner Bibliothek

verkauft werden mußte, um einem seiner Söhne, der es brauchte, ein kleines Kapital zuzuwenden. Alle Einkünfte flossen in eine gemeinsame Kasse und wurden nach bestem Wissen und Gewissen zum Bau des Reiches Gottes verwendet.

Wir erwähnen nur kurz die Lokalgemeinde in und um Serampur, welche sich seit 1801 allmählich um die Missionare scharte. Eine Zeitlang schien es, als sollte Carey auch nach dieser Seite hin große Erfolge erzielen. Binnen sechs Jahren konnten 96 Erwachsene getauft werden, darunter sechs Brahmanen und neun Mohammedaner. Aber zu einer größeren Bewegung kam es nicht. Serampur ist nächst Puri der Hauptsitz des Dschagannathdienstes; in seiner Nähe liegt der berühmte Wallfahrtsort Tarakeshwar. Das ist kein günstiger Missionsboden. Trotz aller Bazarpredigt ist bis zur Jahrhundertwende die Serampurer Gemeinde nur auf 238 Christen gewachsen. Aber auch die Missionsarbeit der Serampur-Brüder ging, wie alle ihre Tätigkeiten, ins Große, sie umfaßte ganz Indien, ja ganz Südasien. Sie bewegte sich hauptsächlich in drei Richtungen.

Careys Lieblingsgedanke war es, allen Völkern Asiens die Heilige Schrift in ihrer Sprache zu geben. Die Bibelübersetzung sah er als seine eigentliche Lebensaufgabe an; alle seine sprachlichen Arbeiten am Fort William Kolleg stellte er in ihren Dienst; die ganze Buchdruckerei von Serampur war eigentlich nur um des Bibeldrucks willen eingerichtet. In Mudnabati war es Careys erste Arbeit gewesen, das Neue Testament in Bengali zu übersetzen; die Korrekturbogen der achten Auflage davon zu lesen, war seine letzte Arbeit auf seinem Sterbebette. Rechnen wir zusammen, was Carey und seine beiden Gefährten mit eigener Hand übersetzten oder durch ihre Pandits übersetzen ließen, aber selbst revidierten und korrigierten, und dazu noch, was ihnen von befreundeten Missionaren an Bibelübersetzungen zum Druck auf der Serampur-Presse übergeben wurde, so sind es wenigstens vierzig Übersetzungen der ganzen Bibel oder von Teilen derselben, an welchen sie arbeiteten. Auf Carey speziell entfallen davon die vollständigen Bibelübersetzungen in Bengali, Hindi, Mahratti, Sanskrit und zahlreiche Bibelteile in andern indischen Sprachen und Dialekten. Fast alle wichtigen Sprachen und viele Dialekte Indiens, außerdem Maledivisch, Javanisch, Barmesisch, Malaiisch und Chinesisch — die Liebhaberei Marshmans, — sind unter den Serampurer Bibeldrucken vertreten. Die neuere indische Mission beginnt mit einem heroischen Versuche, allen Völkern Süd-

asiens die Bibel in ihrer Muttersprache zu geben, und dieser großartige Gedanke fand in Sirampur seine Verkörperung. Allerdings muß zugegeben werden, daß heute keine von diesen Sirampurer Bibelübersetzungen mehr in Gebrauch ist. Viele erwiesen sich schon bald nach ihrem Erscheinen als sprachlich unrein, im Ausdruck inkorrekt, ja selbst als fehlerhaft, so daß sie durch neue Arbeiten ersetzt werden mußten. Selbst die besseren unter ihnen wie Careys Bengali- und Sanskrit-Bibel sind von sprachbegabten Nachfolgern wie Yates und Wenger so völlig umgearbeitet, daß sie fast von Grund auf neugestaltet sind. Carey und seine Mitarbeiter hatten eben doch bei aller genialen Sprachbegabung noch keine rechte Vorstellung von der Schwierigkeit der Aufgabe, die heidnischen Sprachen zu christianisieren und zu geeigneten Gefäßen für den neuen heiligen Inhalt zu machen. Sie übersetzten die Bibel in alle die verschiedenen Sprachen vielleicht sprachlich richtig, aber meist nicht idiomatisch frei. Es ist uns seit Careys Zeiten auch mehr und mehr zweifelhaft geworden, ob es wünschenswert und rätlich ist, die Missionsarbeit unter heidnischen Völkern mit Bibelübersetzungen zu beginnen. Einmal ist selbst bei einem alten Kulturvolke wie den Indern die Zahl der Leser auch heute noch gering, — was nützt alle Literatur für die Massen, die nicht lesen können? Sodann darf man trotz der erbaulichen und gewiß wahren einzelnen Geschichten von Bekehrungen durch die Lektüre der Heiligen Schrift den Erfolg der bloßen Schriftenverbreitung zumal für den Anfang der Missionsarbeit nicht zu hoch veranschlagen. Sie vermag wohl eine gewisse allgemeine Kenntnis des Christentums zu verbreiten, wird aber wirksam meist in Verbindung mit und als Folge von der Predigt der Missionare oder im Zusammenhang einer Kulturbewegung. Weitaus die meisten der Sirampurer Bibelübersetzungen waren also verfrüht. Trotz dieser Kritik, die nach der Erfahrung von einem Jahrhundert treuer Bibelübersetzungsarbeit leicht ist, war es eine überaus großartige, in der Missionsgeschichte einzig dastehende Leistung, daß bei Careys Tode die ganze Bibel in sechs vollständigen Übersetzungen, das ganze Neue Testament in dreiundzwanzig weiteren Übersetzungen vorlag, und außerdem noch einzelne biblische Bücher in zehn weiteren Sprachen übertragen waren.

Carey und seine Gefährten hatten aber auch den ernsten Willen, möglichst bei jedem Volke, in dessen Sprache sie die Bibel übersetzt hatten, die direkte Missionsarbeit zu beginnen. So sandten sie ihre

Boten nach Benares, Agra und Delhi, nach Dschessur, Barisal, Dakka und Tschittagong in Ost-Bengalen, nach Dinadschpur und Katwa in Nord-Bengalen, zu den Khassi in Assam, nach Orissa und Nagpur, ja selbst nach Bombay, nach Barma, nach Amboyna und Batavia. Die englischen Baptisten stehen heute noch in der Hauptsache auf den Posten, welche in den ersten beiden Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts die Sirampurer mit tatenfrohem Eifer besetzt haben, nur daß sie längst nicht mehr alle damals in Angriff genommenen Gebiete bearbeiten. Auch angesichts dieser überraschenden Ausbreitung der Mission muß die Kritik vorsichtig sein. Haben doch die Sirampurer Brüder alle diese Stationen mit ihren eigenen Mitteln gegründet und jahrzehntelang unterhalten; sie haben es sich Hunderttausende kosten lassen, die sie erst im Schweiß ihres Angesichts erwerben mußten; alle Hochachtung vor diesem brennenden Eifer! Und sie haben nicht gezaudert, sich von besetzten Gebieten zurückzuziehen, sobald eine andere Missionsgesellschaft eintrat, der sie zutrauten, daß sie das Werk mit größerer Energie und in weiterem Umfang werde angreifen können. Aber dem Eindruck können wir uns doch nicht entziehen, daß sie im heiligen Eifer sich weit über ihre Kräfte engagiert haben. Es war doch gut, daß die Arbeit in Barma, welche sie 1807—1818 angefangen, dann von den amerikanischen Baptisten, die in Orissa von den Generalbaptisten, die in den Khassi-Bergen von den Walesschen Methodisten übernommen wurde, und daß die Arbeiten im malaiischen Archipel von selbst zum Stillstand kamen, als die Holländer dort die Herrschaft wieder antraten. Es war auch nach allen diesen Einschränkungen noch ein schönes Erbe, daß die Sirampurer bei ihrem Abscheiden achtzehn eingerichtete Missionsstationen und ein ziemlich ausgedehntes System von Elementarschulen, zumal in der Umgegend von Sirampur hinterließen.

Mit diesem ausgedehnten Missionswerke hing das dritte große Projekt der Sirampurer zusammen. Für die vielen Missionsposten brauchten sie ein zahlreiches Missionspersonal. Da sie, wie wir gleich sehen werden, schon 1816 mit der Baptistischen Missionsgesellschaft zerfielen und sich von ihr unabhängig machten, faßten sie den großartigen Plan, in Sirampur ein eigenes Missionsseminar zu begründen (1818—1821), und zwar zu dem Zwecke, sich ihre Missionare hauptsächlich aus den indischen Christen heranzuziehen. Sie waren der Ansicht, daß solche indischen Missionare erheblich billiger sein würden als europäische, und sie glaubten mit den bereits in ihrem Dienste

stehenden so gute Erfahrungen zu machen, daß sie an eine schnelle Vermehrung dieses Personals gehen könnten. Wie sie aber alles groß anlegten, so sollte auch ihr Missionsseminar eine hohe Schule, fast eine Art indischer Universität sein. Es wurden darin Sanskrit und Arabisch, Bengalisch und Englisch, Naturwissenschaften und klassische Literatur gelehrt. Der General-Gouverneur ermöglichte die Begründung eines medizinischen Lehrstuhls. Der König von Dänemark verlieh der Hochschule sogar das Recht, akademische Grade nach dem Vorbilde der europäischen Universitäten zu verleihen. Es war also ein durchaus großartig angelegtes Kolleg. Bewundernswert ist wieder, daß die drei wackern Missionare fast die ganzen Kosten des einer Universität würdigen Gebäudes, über 300000 M., aus ihrer eignen Tasche bezahlten, ja sich jahrelang in große Schulden stürzten, um diesen Lieblingsplan durchzuführen. Sie dachten sich, daß die Professoren dieses Kollegs nach ihrem Tode auch die Leitung ihres ganzen Missionswerkes in die Hand nehmen und der Mittelpunkt desselben werden sollten. Allein trotz aller Anerkennung für den heroischen Opfermut der Brüder ist nicht zu verkennen, daß das Projekt große Schwächen hatte. Eine solche Hochschule, die nach akademischen Zielen jagte, konnte bei den damaligen Verkehrsverhältnissen nicht in dem immerhin abgelegenen Landstädtchen Sirampur, sondern nur in Kalkutta gedeihen. Sie war verfrüht, solange das mittlere Schulwesen noch nicht ausgebaut und damit für die akademischen Studien eine Grundlage geschaffen war. Und die Idee, Indien durch selbständig und unabhängig arbeitende christliche Inder zu missionieren, wird leider aus verschiedenen Gründen selbst heute noch mit großer Vorsicht angegriffen.

Durch alle Arbeiten und Pläne der Sirampur-Brüder ging ein großer Zug hindurch. Da war es ein tragisches Geschick, daß ihnen anderthalb Jahrzehnte ihres arbeitsreichen Lebens durch einen überaus kleinlichen Streit mit der doch von Carey selbst gegründeten und von seinem Ruhme lebenden Baptisten-Missions-Gesellschaft verbittert wurden. Wir erwähnten, daß Carey mit der Absicht nach Indien kam, sobald als möglich keine Unterstützungen von daheim zu beanspruchen. Er und seine beiden Freunde haben von der Missionsleitung zusammen im ganzen nicht mehr als 30000 Mark erhalten und hatten die Summe bis zum Ausbruch des Streites 1816 schon wenigstens zwanzigfach zurückgezahlt; ja ihre Missionsgaben beliefen sich damals jährlich annähernd auf 30000 Mark! Nun

stand aber das Missionsgehöft in Sirampur und ein Teil des von Carey und seinen Freunden sonst für Missionszwecke erworbenen Grundbesitzes auf den Namen der Baptisten-Missions-Gesellschaft eingetragen. Als daheim nach dem Tode der unentwegt treuen Freunde Careys, seiner Mitgründer Fuller, Sutcliff und Ryland, mit dem Missionssekretär Dr. Dyer eine neue Generation in das Missionshaus einzog, versuchte die Gesellschaft ihr formelles Recht geltend zu machen und Sirampur nach ihren Ansichten mit Missionaren zu besetzen. Man übte in kleinlicher Weise an der Lebenshaltung, den Erfolgen und dem Charakter der großen Männer Kritik. Carey hat seit seiner Aussendung den Boden Englands nie wieder betreten, Marshman kam 1826, nach 27jähriger Abwesenheit, zum erstenmal wieder dorthin. Sie standen also den Intrigen der jungen Generation in England, mit denen leider auch mehrere jüngere baptistische Missionare in Indien gemeinsame Sache machten, fast machtlos gegenüber. Es folgte eine sich durch anderthalb Jahrzehnte hinziehende häßliche literarische Fehde. Die Sirampurer konnten nur ihren Austritt aus der von ihnen begründeten Mission erklären. Schade, daß jene jungen Leute so wenig Verständnis für ihre Größe und Eigenart hatten! Man kann die Akten dieses unwürdigen Streites heute nur mit tiefem Schmerz lesen und sich freuen, daß sich die Größe der Sirampurer Brüder auch darin bewährt hat, daß sie durch ihre testamentarischen Bestimmungen (1830) wenigstens nach ihrem Tode den Riß wieder geheilt und ihre Missionsgesellschaft trotz allem zu Universalerben ihres ganzen Werkes eingesetzt haben. Ward starb 1823 an der Cholera, William Carey hochgeehrt und wie ein Patriarch geliebt am 9. Juni 1834 an Altersschwäche, Marshman $3\frac{1}{2}$ Jahr später. Die von ihnen eingesetzten Mitarbeiter und Professoren ihres Kollegs, besonders Marshmans hochbegabter Sohn, ein hervorragender Schriftsteller, führten die Arbeit noch bis 1846 fort. Dann wurde die ganze Mission an die Baptisten-Missions-Gesellschaft übertragen. Diese führte noch bis 1883 das Sirampur-Kolleg im wesentlichen auf der alten Grundlage, nur den neuen Regierungsverfügungen angepaßt, fort, ließ es dann aber eingehen. Lange Jahre befand sich in den überaus stattlichen Gebäuden das Lehrer- und Prediger-Seminar der Baptisten für Bengalen. Seitdem 1845 die Stadt und das Gebiet von Sirampur seitens der Dänen an die Engländer abgetreten wurden, hat auch die alte Missionsstation ihre Bedeutung verloren. Sie ist ein Außenposten von Kalkutta — und

ein viel aufgesuchter Wallfahrtsort für die durch Indien reisenden Missionsfreunde.

Neuerdings hat man Gebrauch von der dem Sirampurer-Kollege verliehenen Vollmacht, den Doktorgrad auszuteilen, gemacht und hat in Sirampur eine interdenominationelle theologische Fakultät eingerichtet, um begabten indischen Christen Gelegenheit zu gründlichen theologischen Studien zu geben.

c) **Sonstige Missionsanfänge 1792—1813.** Die Bedeutung Indiens als des wertvollsten Kolonialbesitzes Englands, die wachsende Kenntnis von seiner uralten Geschichte und seinen zahllosen Millionen von Heiden, und das begeisternde Vorbild Careys und seiner Genossen wirkten zusammen, zunächst in der englischen Christenheit die Aufmerksamkeit der Missionsfreunde dorthin zu lenken. Allerdings waren die Schwierigkeiten bei der kühl ablehnenden, fast feindseligen Haltung der Ostindischen Kompanie groß. Sie wurden in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts grell beleuchtet durch den Fall Haldane. Angefeuert durch die Berichte Careys, hatte ein reicher und hochangesehener schottischer Großgrundbesitzer Haldane, ein alter Marineoffizier, einen Teil seiner Besitzungen bei Airthey verkauft, hatte sich mit drei später sehr bekannt gewordenen Geistlichen zusammengetan und beschlossen, in Benares eine Missionsarbeit großen Stils zu beginnen. Er wollte gleich eine vollausgerüstete Druckerei und einen ganzen Stab von Lehrern und Katechisten mit hinausnehmen. Aber trotz seiner einflußreichen Verbindungen in den Regierungskreisen war es Haldane unmöglich, auch nur die Erlaubnis zur Ausreise nach Indien zu erlangen, angeblich wegen seiner politisch radikalen Richtung; daran scheiterte das ganze Projekt.

In diesem Falle war es der Ostindischen Kompanie gelungen, eine Missionskarawane schon an der Ausfahrt nach Indien zu hindern. Schwieriger war es, solche loszuwerden, die bereits in Indien gelandet waren. Man suchte sie auf jede Weise wieder zu beseitigen. Im Jahre 1812 kamen die beiden ersten amerikanischen Missionare Judson und Newell in Kalkutta an; sie meldeten sich sogleich bei der Polizei und erklärten dabei offen, daß sie in der Absicht gekommen seien, in Bengalen eine Mission zu begründen. Wenige Wochen danach kamen schnell hintereinander sechs weitere Missionare, drei Engländer und drei Amerikaner. Das waren in kurzer Zeit acht neue Missionare; vor dieser Fülle grauste den ängstlichen Eng-

ländern. Die fünf Amerikaner wurden erbarmungslos ausgewiesen. Drei von ihnen, Judson, Newell und Rice erhielten mit Mühe die Erlaubnis, nach der abgelegenen Insel Mauritius zu gehen. Judson*) fand aber an der Hugli-Mündung ein nach dem damals noch unabhängigen Barma gehendes Schiff und flüchtete dorthin; Rice kehrte vorläufig nach Nordamerika zurück. Die beiden andern Amerikaner entwichen heimlich nach Bombay. Es folgte ihnen aber auf dem Fuße ein Steckbrief, der ihre Deportation nach England befahl. Der fromme Gouverneur von Bombay Sir Evan Nepean wollte sie gern schützen, soweit es in seiner Macht lag; aber die beiden trauten selbst seinem Einflusse so wenig, daß sie nach Ceylon zu flüchten beschlossen. Es holte sie jedoch unterwegs der strenge Befehl Nepeans ein, sofort nach Bombay zurückzukehren. Von den drei gleichzeitig in Kalkutta angekommenen Engländern hatten zwei in dem dänischen Sirampur und einer in dem holländischen Tschinsura Zuflucht gesucht. Es half ihnen aber nichts; sie wurden zur Rückbeförderung nach England verurteilt. Der eine von ihnen „entkam" glücklich nach Java, das damals unter dem Regimente des humanen Engländers Sir Stamford Raffles stand. Der zweite, Rev. Johns, wurde trotz aller Proteste auf einem Schiffe der Kompanie nach England zurückgeschickt, und nachdem er dort wieder abgeliefert war, wurde seiner Missionsgesellschaft eine Reisekostenrechnung über 10000 Mark (!) eingereicht. Der Kompanie stand eben das Recht zu, jeden Europäer, der ohne ihre ausdrückliche Erlaubnis nach Indien kam oder ohne einen von ihr ausgestellten Paß dort weilte, kurzerhand auszuweisen. Sie machte von diesem Rechte rücksichtslosen Gebrauch. Die Missionare erhielten als solche selten einen Paß, sie waren also lediglich auf den guten Willen der Behörden angewiesen. Und sie waren vor deren Schikanen nicht einmal sicher, wenn sie schon jahrelang im Lande weilten. Im Jahre 1811 hatte der Baptist Chamberlain einen Paß nach Agra erhalten. Kaum hatte er dort seine Tätigkeit begonnen, so wurde er auf Befehl des dortigen Kommandanten unter einer Bewachung von Hindu-Sipoys nach Bengalen zurückbefördert. Als er dennoch wieder als Hauslehrer für die Kinder eines englischen Beamten seinen Weg nach Hindostan fand, wurde er durch ausdrücklichen Befehl des Generalgouverneurs Hastings ausgewiesen! Unter

*) H. Bonar, Adoniram Judson. London 1871.

solchem Widerstreben der machtvollen Behörden mußte die evangelische Mission ihre Arbeit beginnen!

Die 1795 gegründete Londoner Missionsgesellschaft*) sandte 1798 ihren ersten Sendboten Forsyth nach Kalkutta; nach einigem Tasten gab er es auf, in dieser unwirtlichen Stadt zu missionieren, und siedelte nach dem vier deutsche Meilen nördlich gelegenen, damals holländischen Tschinsura über. Dort widmeten er und der ihm 1812 nachgesandte R. May sich hauptsächlich den von ihnen ins Leben gerufenen oder unterstützten Elementarschulen, ohne zunächst Erfolge zu sehen. Die Londoner Mission war unternehmungslustig; sie wollte möglichst schnell auch an andern Punkten der englischen Besitzungen einsetzen: Madras, Surat, Vizagapatam, Trankebar und andere bekannte Orte standen auf ihrem Programm, und sie ordnete bereits im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts Sendboten nach allen diesen Orten ab. Vizagapatam wurde 1805 durch Aug. Des Granges und Cran besetzt. Von den für Surat bestimmten Missionaren trat der eine in Bombay in den Regierungsdienst, der andere übernahm vorläufig, da er zur Missionsarbeit keine Gelegenheit fand, die Leitung eines Männer-Asyls in Madras. Eine wirkliche Türöffnung fiel den Londonern nur an einer Stelle zu, wo sie es am wenigsten erwartet hatten. Miss. Th. Ringeltaube war zur Londoner Mission übergetreten und war in ihrem Dienst nach Trankebar gegangen. Dort wurde er auf einen merkwürdigen fahrenden Sanjassi aus Travankor aufmerksam, ließ sich nach Überwindung vieler Schwierigkeiten in Mailadi nahe der Südspitze Indiens nieder (1806) und fand dort zumal unter der zahlreichen Schanar-Bevölkerung einen überraschend günstigen Boden. Er sammelte in einem Jahrzehnt (1806—1815) über 1000 Christen, unter denen 1812 bei sorgfältiger Prüfung 677 Abendmahlsberechtigte waren. Dieser Erfolg war um so bedeutungsvoller, als er in dieser Zeit schwerer Anfänge, das erste, in dieser Periode einzige Angeld späterer und größerer Ernten war.

Die Kreise der englischen Staatskirche verhielten sich vorläufig gegen eine Mission in Indien noch kühl abwartend. Zwar unterstützte die Erkenntnisgesellschaft (SPCK) die dänisch-hallesche Mission; aber mit ihren ersten eigenen Sendboten hatte sie kein Glück. Als ihr der gleich näher zu erwähnende Charles Grant für einen Missionar, der zugleich Prediger an der von ihm mit zwei Freunden in

*) R. Lovett, The history of the L.M.S. 2 Bde. — Horne, Story of the L.M.S. London 1895.

der Auktion gekauften Kiernanderschen Kirche sein sollte (vgl. S. 140), einen regelmäßigen jährlichen Beitrag von 360 Pfd. Strl. versprach, sandte sie 1788 einen Rev. A. J. Clarke aus. Er entpuppte sich aber als ein durchaus unlauterer Mann und schied schon nach einem Jahr aus ihrem Dienst. Der 1797 gesandte Deutsche Ringeltaube verlor auch schon nach zwei Jahren den Mut und kehrte zur peinlichen Überraschung der Gesellschaft nach England zurück. Er ging, wie wir sahen, später wieder im Dienste der Londoner Missionsgesellschaft hinaus.

Ungleich wichtiger war es, daß sich in Kalkutta ein kleiner, aber tatkräftiger und einflußreicher Kreis von Anglikanern bildete, der treu zusammenhielt und sich um die Begründung der Missionsarbeit der englischen Kirche große Verdienste erworben hat. Es waren zunächst die vornehmen Kompanie-Beamten Charles Grant, seit 1797 einer der Direktoren der Kompanie in London, Sir Robert Chambers und sein Bruder William, und Udny. Der fromme und weitblickende Charles Grant schrieb schon damals seine später berühmt gewordenen: „Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain, particularly with respect to morals and the means of improving them." Er legte diese wahrhaft menschenfreundliche Flugschrift 1800 dem Direktorenhofe der Kompanie vor, fand aber damit so wenig Anklang, daß die Schrift in ihrem Archive verstaubte. Aber als 1813 die Kämpfe um die Erneuerung des Freibriefs der Kompanie anbrachen, befahl das Parlament die Veröffentlichung von Grants Schrift, und damals trug sie nicht wenig zur Verbreitung und Vertiefung der missionsfreundlichen Ansichten bei. Neben diesen Beamten stand eine kleine Zahl frommer und gelehrter Regierungskapläne, die „pious chaplains",*) wie sie spottweise genannt wurden: David Brown, der Freund des großen Cambridger Geistlichen Charles Simeon, war von der Kompanie als Kaplan und Hausvater ihres Militärwaisenhauses hinausgesandt. Später wurde er $^1/_4$ Jahrhundert Prediger an Kiernanders Alter Kirche, die er zum geistlichen Mittelpunkte Kalkuttas machte, von dem Ströme des Segens auf die anglo-indische Gesellschaft ausgingen. Er wurde Kanzler des von Generalgouverneur Hastings geschaffenen Fort William-Kollegs und starb

*) Vormbaum, H. Martyn, D. Brown, Cl. Buchanan und ihre Mitarbeiter. Elberfeld 1865. — G. Smith, Henry Martyn, saint and scholar. New York 1902.

1812. Claudius Buchanan, seit 1797 in Kalkutta, wurde von Hastings zum Vizekanzler des Kollegs ernannt.*) In den Jahren 1806 und 1807 unternahm er im Auftrag der Regierung von Madras eine Forschungs- und Studienreise zu den syrischen Christen in Travankor und veröffentlichte 1811 die Ergebnisse seiner Forschungen in dem Buche „Christian Researches in Asia", das in England schnell vier Auflagen erlebte und auch in andere europäische Sprachen übersetzt wurde. Er starb am 9. Febr. 1815. Der dritte und vierte im Bunde waren Thomas Thomason und Daniel Corrie, die als Militärgeistliche weithin landeinwärts, bis Kahnpur, Benares, Agra und Mirat versetzt wurden und überall die Anknüpfungspunkte für die spätere Missionsarbeit zu finden wußten. Der fünfte, glänzendste von den frommen Kaplänen war Henry Martyn, geb. 18. Febr. 1781, † 16. Okt. 1812. Aufrichtig frommer Eltern Kind, kam er als Student in Cambridge unter den Einfluß des geistesgewaltigen Universitätspredigers Charles Simeon und ließ sich 1804 als Kaplan der Ostindischen Kompanie anstellen. Am 22. April 1806 in Kalkutta gelandet, schloß er sogleich innige Freundschaft mit den erwähnten, gleichgesinnten Amtsgenossen und stürzte sich neben seinen Amtsobliegenheiten als Garnison-Geistlicher, die ihn nach Dinadschpur, später nach Kahnpur führten, mit wahrem Feuereifer in das Studium der für die Missionsarbeit wichtigsten Sprachen, des Hindi und Hindostani, Persisch und Arabisch. Er übersetzte das ganze Neue Testament und das Common-Prayer-Buch in Hindostani; dann begab er sich 1811 nach Persien und reiste nach einem zehnmonatlichen Aufenthalt in Schiraz, wo er fleißig mit den mohammedanischen Gelehrten disputierte, über Täbris nach Kleinasien weiter. Aber seine ohnehin zarte, durch die geistige Überanstrengung erschütterte Gesundheit vermochte die unerhörten Anstrengungen dieser Reise durch das wild zerrissene Bergland Vorderasiens nicht zu ertragen; er starb, erst 31 Jahre alt, in Tokat. Trotz seiner Jugend und der kurzen Zeit seiner indischen Wirksamkeit hat außer Carey kaum einer in jenen ersten Jahrzehnten einen

*) Buchanan tat von Indien aus viel für die Weckung des Missionsinteresses an Indien in der Heimat. Er stiftete wiederholt große Preise, einzelne bis zu 1000 M., um die akademische Jugend zu englischen, lateinischen, griechischen Oden oder zu wissenschaftlichen Werken über die Mission und Indien anzuregen. Der erste bedeutende englische Missionsschriftsteller Hugh Pierson verdankt seine Anregung diesen Antrieben.

so tiefen und nachhaltigen Eindruck in der indischen Missionsgeschichte hinterlassen wie er. Seine feurige Frömmigkeit, seine hinreißende Beredsamkeit, seine zarte Innigkeit und seine glänzende Begabung machten ihn seinen Freunden unvergeßlich.

Dieser engverbundene Kreis gleichgesinnter, hochbegabter Männer trug sich mit großen Plänen für Indiens Wohlfahrt. Zunächst hofften sie noch, die Kompanien für ihre Ideen zu begeistern. Sie teilten Bengalen in acht Distrikte; in jedem sollte offiziell ein Geistlicher der englischen Kirche als Missionar von Staats wegen angestellt werden, um den Heiden das Evangelium zu predigen, Schulen einzurichten und zu beaufsichtigen und alle sonstigen Pflichten eines eifrigen Missionars auszuüben. Der Staat sollte die erforderlichen Mittel hergeben. Allein mit diesem Plan fanden sie wenig Anklang. Der Generalgouverneur Lord Cornwallis erklärte, er könne sich von solchen Plänen keinen Segen für die indischen Völker versprechen; die Direktoren der Kompanie sprachen sich in den stärksten Ausdrücken dagegen aus, und das Parlament versagte seine Zustimmung. Allein die Freunde ließen sich dadurch nicht irre machen. Sie setzten sich mit Charles Simeon in Cambridge und mit der 1799 gegründeten englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft (CMS) in Verbindung,*) um dieser die Wege für eine ausgedehnte Missionswirksamkeit in Indien zu ebnen. Im Jahre 1807 bildeten sie für diese Gesellschaft ein „korrespondierendes Komitee", „zu dem Zwecke, den in den Nordwest-Provinzen geplanten Stationen Beistand zu leisten". Zum Sekretär ernannten sie Thomason.

Wenn schon die Sendboten der englischen Gesellschaften so schwer Boden fanden, ist es kein Wunder, daß die ersten Missionare der 1810 gegründeten amerikanischen Kongregationalisten-Mission (des American Board of Commissioners for foreign Mission,**) kurz Am. Board (AB.) genannt) fast unüberwindliche Schwierigkeiten fanden. Die Gesellschaft sandte 1812 kurz hintereinander auf zwei Schiffen fünf Missionare, Gordon, Hall, Rice, Nott, Judson und Newell, nach Indien. Wir haben schon von den Irrfahrten und Nöten dieser Pfadfinder gehört. War ohnehin damals, so kurz nach dem nordamerikanischen Unabhängigkeitskrieg, die Stimmung der Engländer gegen die Nordamerikaner nicht sonderlich günstig, so

*) Stock, The History of the CMS. 4 Bde. London 1899 ff. — Church Miss.-Atlas. 8. Aufl. London 1896.

**) W. Strong, The Story of the American Board. Boston 1910.

steigerte der 1812 zwischen beiden Ländern ausgebrochene Krieg diesen Argwohn noch. Trotzdem gelang es schließlich Gordon Hall und Nott 1813 durch die Freundlichkeit des frommen Gouverneurs Sir Evan Nepean in Bombay bleiben zu dürfen. Adoniram Judson und Rice waren in Kalkutta Baptisten geworden, und der erstere war vor den Beamten der Kompanie nach Rangun geflohen, wo er am 13. Juli 1813 anlangte und den Grund zu einer neuen Mission legte, zu deren Unterstützung Rice in Nordamerika die Baptisten aufrief und in der „amerikanischen baptistischen Missionsunion" 1814 zusammenschloß.

Alles in allem war es eine Zeit geringer Dinge. Missionsstationen befanden sich um 1812 in dem dänischen Sirampur, von wo Kalkutta bearbeitet wurde; und vorgeschobene Posten der Baptisten waren Dinadschpur in dem Indigodistrikt, wo Carey vor seiner Übersiedelung nach Sirampur gewirkt hatte, und Dschessur (Jessore) in dem wasserreichen Deltagebiete Ost-Bengalens. Die Londoner Missionare mühten sich in dem holländischen Tschinsura und in Vizagapatam. In Madras und dem Tamulen-Lande war neben der Arbeit der dänisch-halleschen Väter noch kein neues Missionswerk in Gang gekommen. Im Kanaresen-Lande bestand nur die einsame Station Bellari seit 1812. In Bombay hatten die ersten Missionare der einzigen nicht englischen Missionsgesellschaft, des Bostoner Boards (AB.) nach vielen Nöten mit Mühe Fuß gefaßt. Die einzige hoffnungsreich sprossende Frühlingssaat war die Arbeit Ringeltaubes im südlichen Travankor.

d) **Der Kampf um den Charter der Ostindischen Kompanie.** Der Freibrief der Kompanie mußte alle 20 Jahre erneuert werden. Schon bei den bezüglichen Verhandlungen 1793 hatten Will. Wilberforce und seine Freunde den Versuch gemacht, in den Freibrief den folgenden, für die Mission günstigen Abschnitt einzufügen: „Es ist die Meinung dieses Hauses (des Parlaments), daß es die ausdrückliche und heilige Pflicht der gesetzgebenden Behörde ist, durch alle gerechten und weisen Mittel die wahre Wohlfahrt der Bevölkerung der britischen Besitzungen in Indien zu befördern; und daß zu diesem Ende solche Maßregeln getroffen werden sollten, welche stufenweise zur Verbreitung heilsamer Kenntnisse und zur Hebung des religiösen und sittlichen Zustandes jener Völker beitragen." „Es wird demnach verfügt, daß der Direktorenhof der Kompanie ermächtigt und beauftragt wird, von Zeit zu Zeit eine

hinreichende Zahl von geschickten und geeigneten Personen zu ernennen und auszusenden, um die genannten Ziele durchzuführen dadurch, daß sie als Schullehrer, Missionare oder anderweitig dienen." So vorsichtig und farblos dieses Votum, die vielangefochtenen „frommen Klauseln", auch abgefaßt war, gegenüber der heftigen Agitation einer einflußreichen Gegenpartei, deren Führer Männer wie Dundas waren, mißlang der Versuch, sie einzuschmuggeln. Die Mission blieb weitere zwei Jahrzehnte aus Britisch-Indien ausgeschlossen. Im Jahre 1813 mußte der Freibrief wieder erneuert werden. Die Freunde der Mission waren entschlossen, alles zu tun, was in ihren Kräften stand, um bei dieser Gelegenheit Bewegungsfreiheit für die Boten des Evangelii in Indien zu erlangen.

Inzwischen war das christliche Gewissen in England wach geworden. Der neunzehnjährige Kampf um die Abschaffung der Sklaverei in den englischen Kolonien, der 1807 zu einem siegreichen Ende geführt war, hatte mächtig dazu beigetragen, die christliche Weltanschauung neu zu beleben. Wilberforce stellte sich an die Spitze des neuen Feldzuges für die Freiheit der Mission in Indien. Ein geschickter Schachzug war es, daß gerade damals die erwähnte Schrift des einflußreichen Charles Grant veröffentlicht und weit verbreitet wurde: „Über den gesellschaftlichen Zustand der asiatischen Untertanen Großbritanniens." Auch ein früherer indischer Generalgouverneur, Lord Teignmouth, lieh der Missionssache seine Feder. Die jungen Missionsgesellschaften und ihre Vertreter, besonders Fuller von den Baptisten, Cl. Buchanan und Pratt von der CMS., unterstützten Wilberforce mit aller Macht. Nicht weniger als 850 Bittschriften bedeckten die Tische des Parlaments zugunsten der Mission.

Aber auch die Gegner, besonders die früheren indischen Beamten, die einflußreichen „Angloinder"*) waren nicht müßig. Der Sipoy-Aufstand in dem südindischen Vellur im August 1806, der ohne jeden Grund der Mission in die Schuhe geschoben wurde, gab ihnen Anlaß, gegen die „gemeingefährliche Mission" der „heiligen Flickschuster" zu donnern. Die kleine, an sich bedeutungslose Meuterei in Vellur hatte mit der Mission durchaus nichts zu tun. Es bestand damals in Vellur und der Umgegend überhaupt keine Missionsstation. Es waren einige Änderungen in der Uniform der Soldaten, besonders in der Form der Turbane angeordnet worden. Nun hatten die Re-

*) Die Twining, Prendergast, Scott Waring u. a.

bellen die fixe Idee, die Kompanie wolle ihnen ihre Kaste nehmen und sie mit List oder Gewalt zu Christen machen. Dieser unbedeutende Vorfall genügte, um bei den leitenden Staatsmännern auch den letzten Funken von Sympathie für die Mission auszutilgen. Alle Mittel des Spotts und der Satire wurden angewandt, um die Missionare und ihre Freunde lächerlich zu machen oder sie als Volksfeinde hinzustellen. Das war eine heiße „Missionsschlacht", wie man sie genannt hat. Die Gegner brauchten eine unerhört herausfordernde Sprache. Einer der Direktoren der Kompanie, Mr. Bensley, resumierte seine Stellung mit folgenden Worten: „Weit entfernt, die beabsichtigten frommen Klauseln zu billigen oder sie mit Gleichmut anzuhören, betrachtete ich sie (die Mission) von dem ersten Augenblick, wo ich davon hörte, für die wildeste, extravaganteste, kostspieligste und unsinnigste Idee, die je von einem phantastischen Projektenmacher vorgebracht ist."[12]) Am 23. Juni 1813 war der Sieg gewonnen, am 21. Juli erhielt das Gesetz die königliche Genehmigung. Hauptsächlich zwei Resolutionen erhielten die von den Missionsfreunden gewünschten Zugeständnisse. Die zwölfte bestimmte, daß in Indien ein Bischof und drei Archidiakonen eingesetzt und so das System der englischen Staatskirche nach Indien übertragen werde, um für eine ausreichende Pastoration der dort weilenden Engländer Vorsorge zu treffen. Bedenken wir, wie mangelhaft z. B. in unsern deutschen Kolonien bis zuletzt die geistliche Versorgung der dort weilenden Beamten und Pflanzer war, und daß die Mittel dafür durch private Kollekten aufgebracht werden mußten, so ist der in dieser Resolution vorgesehene Fortschritt anzuerkennen. Die dreizehnte Resolution, die eigentlich auf die Mission bezügliche, bestimmte: „Es ist die Pflicht Englands, das Interesse und die Wohlfahrt der Eingeborenen in den indischen Besitzungen zu befördern; deshalb sollen Maßregeln ergriffen werden, um nützliche Kenntnisse, religiöse und moralische Besserung bei ihnen einzuführen. Dementsprechend sollen den Personen, die zu diesen wohltätigen Zwecken nach Indien gehen und sich dort aufhalten wollen, hinreichende gesetzliche Erleichterungen zu teil werden." Das hieß, daß den Missionaren die Erlaubnis zur Reise nach und zum Aufenthalt in Indien gewährt wurde; sie durften predigen, Kirchen gründen und alle geistlichen Obliegenheiten verwalten, kurz den Missionsberuf in seinem ganzen Umfange ausüben. Diese liberale Öffnung Indiens galt zunächst nur den Bürgern Großbritanniens, und während der beiden folgenden Jahrzehnte 1813 bis

1833 faßten auch nur erst die englische und schottische Mission in weitem Umfang in Indien festen Fuß.

Nur beiläufig erwähnen wir, daß ein zweiter Gegenstand heißesten Ringens in den Charter-Kämpfen von 1813 das Handelsmonopol der Kompanie in Indien war. Es war allmählich geradezu ein unerträglicher Zustand geworden, daß mit dem reichsten Lande der Welt nur eine geschlossene, privilegierte Gesellschaft Handel treiben durfte und daß alle andern Engländer nicht nur von diesem Handelsgeschäft, sondern selbst vom Betreten Indiens ausgeschlossen waren. Dadurch kam es z. B. auch, daß sich in den kleinen dänischen (Sirampur), holländischen (Tschinsura) und sonstigen Besitzungen anderer Länder eine starke Konkurrenz, auch englischer Firmen, geltend machte und diese Kolonien dadurch hoch kamen. Durch den Freibrief von 1813 wurde das Handelsmonopol der Ostindischen Gesellschaft in Indien aufgehoben. Die Gegner der Mission setzten es durch, daß in dem Freibriefe eine Summe von nicht weniger als 1 Lakh Rupies (damals 200000 M.) jährlich ausgesetzt wurde zu dem Zweck, die einheimische indische Literatur neu zu beleben und zu verbessern, die eingebornen indischen Gelehrten zu unterstützen und die abendländischen Wissenschaften bei den Einwohnern der britischen Besitzungen in Indien einzuführen und zu pflegen. Sie hofften, durch die Pflege orientalischer und okzidentalischer Wissenschaften ein zuverlässiges Gegengewicht und einen schützenden Grenzwall gegen die drohende Sturmflut der Mission zu schaffen. Sie ahnten nicht, daß sie durch diese Geldbewilligung für wissenschaftliche Schulzwecke den Grund zum Missionsschulwesen und zum Grant-System in Indien legten.

Es darf nicht vergessen werden, daß die Zugeständnisse an die Mission und die Kirche der Kompanie nur mit äußerstem Widerstreben und nach dem heftigsten Kampfe abgerungen waren. Die Kompanie war entschlossen, trotz dieser Niederlage ihre alte Politik der „Neutralität", die in Wirklichkeit eine fast schrankenlose Begünstigung des Hinduismus und Islam war, aufrecht zu erhalten. Sie konnte nur eben nicht mehr verhindern, daß Missionare in immer größerer Zahl nach Indien strömten. Sie bemühte sich auch weiterhin, den unbequemen Gästen Hindernisse in den Weg zu legen. Die Heidenchristen konnten noch längere Zeit bei ihr nicht nur auf keine Unterstützung rechnen, sie wurden sogar mit Widerwillen und Verachtung behandelt, zurückgesetzt und ausgestoßen. Die Mission hielt ihren Einzug in Indien trotz der Kompanie!

e) **1813—1833. Der Eintritt der großen englischen Missions-Gesellschaften in die indische Mission.** Billigerweise sollte man die indische Missionsgeschichte von dem Jahre 1813 datieren; erst von da ab war eine protestantische Mission in größerem Stil möglich und wurde auch tatsächlich von verschiedenen Gesellschaften in Angriff genommen. Die durch den Charter von 1813 gegebene Eröffnung Indiens galt zunächst, wie gesagt, nur den Briten. Den Nichtengländern war in der Kolonie vorläufig weder Handel und Bewegungsfreiheit noch auch die Erlaubnis zur Missionsarbeit eingeräumt. Die Briten aber empfanden weithin die ungewöhnlich große und günstige Missionsgelegenheit als ein Signal zu verdoppelter Tätigkeit und neuen Unternehmungen. Allerdings gerade der Baptistischen Missionsgesellschaft, welche so heldenmütig den Bahnbrecherdienst geleistet hatte, kam dieser große Impuls nicht voll zu gute. Wohl gaben die Sirampur-Brüder ein neues großartiges Beispiel ihrer Leistungsfähigkeit; sie dehnten ihre Mission in schnellen Zügen nach Osten, Norden und Westen aus; in Kalkutta hatten sie Gemeinden und Schulen; nördlich und östlich in der dichtbevölkerten bengalischen Niederung wurde fleißig Reisepredigt getrieben, die in Gandulpura (zwei Meilen nördlich von Sirampur) einen Stützpunkt hatte. Barisal in Ost-Bengalen wurde 1829, Suri in der Landschaft Bhirbhum 1818, Delhi im fernen Nordwesten 1818, Benares, die Hochburg des Hinduismus 1816, Agra in den Vereinigten Provinzen 1811, Monghair und Patna in Bihar 1816, Tschittagong (Islamabad) an der Grenze von Barma 1812 besetzt. Schon 1823 konnte Carey schreiben, daß er und seine Freunde 10 Stationen mit 25 englischen und indischen Missionaren besetzt hielten. Allein diese großartige Missionstätigkeit war ein Privat-Unternehmen des Sirampurer Trio, welche die Kosten dafür, soweit nicht Freunde ihnen Zuschüsse gaben, aus ihrer Tasche bezahlten.

Die Baptistische Missionsgesellschaft, von der sich, wie erwähnt, die drei Sirampurer Freunde leider hatten lossagen müssen, hatte inzwischen in Kalkutta ein eigenes Missionswerk angefangen, das aber in der Konkurrenz gegen die großen Männer nicht recht gedeihen konnte; es zählte 1823 nur fünf Stationen mit zwölf europäischen und indischen Missionsarbeitern. — Neben der großen baptistischen Missions-Gesellschaft trat 1822 die im Jahre 1816 gegründete Gesellschaft der General-Baptisten in die Arbeit und übernahm als

ihr Missionsgebiet Orissa, sich mit weiser Beschränkung auf dies eine Gebiet konzentrierend.

Die Londoner Mission mühte sich zu Anfang dieser Periode in dem inzwischen in britischen Besitz übergegangenen Tschinsura mit Elementarschulen; sie konnte 1815 bereits 20 Schulen mit 1651 Schülern, darunter 258 Brahmanen, 1817 sogar 36 Schulen mit 3000 Schülern aufweisen. Und der englische Statthalter (Kommissioner) von Tschinsura, Gordon Forbes, hatte so großes Wohlgefallen an dieser Schularbeit, daß er den Londoner Missionaren eine monatliche Unterstützung von 600 Rupien, später sogar von 800 Rupien auswirkte, ein Vorläufer des Grant-in-aid-Systems. Allein der missionarische Ertrag dieser Schulen war gering. Da Tschinsura immerhin nur eine unbedeutende Landstadt war, verlegten die Londoner 1816 den Schwerpunkt ihrer Arbeit nach Kalkutta. Die englische Regierung sorgte, soweit sie sich überhaupt darum kümmerte, nur für die geistlichen Bedürfnisse der Anglikaner; die kirchliche Versorgung der Dissenter-Engländer in Indien lag damals noch sehr im argen. Die Londoner Missionare fühlten sich deshalb überall da, wo sich am Ort ihrer Missionsarbeit eine englische Gemeinde zu ihnen hielt, verpflichtet, diese in den ihnen geläufigen Formen mit Wort und Sakrament zu bedienen. Ging damit auch ein nicht geringer Teil der Zeit und Kraft oft gerade der tüchtigsten Männer der Missionsarbeit verloren, so glaubte man doch den Landsleuten diesen Dienst schuldig zu sein. So wurde im Mittelpunkt Kalkuttas, in der Dharamtola-Straße, ein stattliches Gotteshaus für die englischen Gottesdienste errichtet, die Union Chapel, wofür die Freunde in Indien allein 80000 M. beisteuerten, ein schönes Zeichen erwachender Opferwilligkeit für geistliche Zwecke nach der vorausgegangenen Verwilderung. Einen Mittelpunkt für ihre Missionsarbeit in Kalkutta schufen sich die Londoner in der südlichen Vorstadt Bhowanipur. Von dort dehnten sie sich 1826 nach Süden in die Sunderbans aus (Sundariwan = schöner Wald,*) das Dschangel = durchwachsene Deltagebiet der zahllosen Gangesmündungen); schon früher (1824) hatten sie sich nördlich von Kalkutta in Berhampur niedergelassen. — Auf dem andern Missionsfelde im äußersten Süden Indiens, welches den Londonern durch die Arbeiten Ringeltaubes zugefallen war, ging es auch nach dem unerklärten

*) W. Johnson, City, Rice swamp and hill. London 1893.

Verschwinden dieses merkwürdigen Mannes mächtig voran. An Stelle des abgelegenen Mailadi wurden Nagerkoil und Neijur die Stützpunkte des Werkes; bis 1840 waren 15000 Christen gesammelt; in den Schulen befanden sich 7540 Schüler, darunter — damals für Indien besonders bemerkenswert — gegen 1000 Mädchen. Zwei Druckereien, ein theologisches Seminar, Kostschulen und anderes diente der Hebung dieser Gemeinden.*) — Merkwürdigerweise konzentrierten aber die Londoner ihre Missionskraft weder auf das eine Arbeitsfeld in Bengalen, noch auf das andere in Travankor. In der gewaltigen Größe und Mannigfaltigkeit der britischen Besitzungen in Indien lag eine Aufforderung, die doch aber auch zur Versuchung werden konnte, an möglichst vielen Punkten zugleich einzusetzen, um von allen Seiten her die Arbeit in Angriff zu nehmen. Überall gab es „strategisch wichtige" Punkte, und der Vorgang des Apostels Paulus, der auch schnell hintereinander die Verkehrsmittelpunkte des oströmischen Reiches besetzte, die Durchdringung der Hinterländer späteren Evangelisten überlassend, schien zu einem gleichen Vorgehen im großen Stile aufzufordern. So besetzten die Londoner im Tamulen-Lande 1813 Madras, 1825 Kumbakonam, 1825 Tschittur, 1827 Salem, 1830 Koimbatur; im Telugu-Lande außer dem schon seit 1805 bearbeiteten Vizagapatam: 1822 Kuddapah; im Kanaresen-Lande 1812 Bellary, 1820 Bangalur, 1820 Belgaum; in Gutscherat 1815 Surat; in den Nordwest-Provinzen 1820 Benares.**) Diese fast gleichzeitige Besetzung so weit auseinanderliegender und so verschieden gearteter Hauptstationen brachte es mit sich, daß die Londoner Missionare es mit sieben verschiedenen indischen Hauptsprachen und Volkstümern zu tun hatten. Außer im südlichen Travankor hat nur um eine Station, Kuddapah, eine große Arbeit sich entwickelt; die andern Stationen sind nach dieser oder jener Richtung hin verkümmert; einige sind wie Kumbakonam (1852), Surat (1847) an andere Gesellschaften übergeben, wegen anderer haben wenigstens Übergabe-Verhandlungen geschwebt, die nicht zum Abschluß gelangt sind.

Neben diesen beiden Hauptgesellschaften trat nun aber als ein großer neuer Faktor die anglikanische Kirche mit den aus ihr hervorgegangenen und von ihr getragenen Gesellschaften. Das war

*) J. H. Hacker, 100 years in Travancore. London 1908.

** E. S. Oakley, Holy Himalaya, Kumaon and Garwhal. London 1905.

eine der wichtigsten Errungenschaften des Freibriefes von 1813, daß die bischöfliche Verfassung der englischen Kirche auf Indien übertragen wurde; ein Bischof mit drei Archidiakonen wurde zunächst als eine ausreichende kirchliche Ausstattung des gewaltigen indischen Kolonialreiches einschließlich Ceylon, Australien und Südafrika (!) angesehen. Jedoch diese kirchliche Ausrüstung sollte in erster Linie nicht den Hindu und Mohammedanern, sondern den englischen Kolonial-Beamten, Soldaten und Kaufleuten dienen. Wie sie allmählich auch für die Missionsarbeit von entscheidender Bedeutung geworden, und durch welche Kämpfe und Nöte es dabei hindurchgegangen ist, behandeln wir besser in einem andern Kapitel. Hier nur eins. Der erste Bischof Middleton (1814—1822), der im übrigen der Missionsarbeit nicht freundlich gegenüberstand, faßte den großartigen Plan, in Kalkutta ein Missions-Kolleg zu gründen, das vielen Zwecken zugleich dienen sollte: es sollte junge indische Christen zu Predigern, Katechisten, Schullehrern ausbilden; es sollte Hindu und Mohammedanern die Kenntnis der englischen Sprache vermitteln; es sollte eine Zentralstelle für die Übersetzung der Bibel, des Common Prayer-Buches und anderer großer und kleiner Schriften in die indischen Sprachen werden; und es sollte eine Herberge und stille Arbeitsstätte für junge Missionare bei ihrer Ankunft in Indien sein. 1 200 000 M. wurden in England für das Projekt gesammelt; die englisch-kirchliche Missionsgesellschaft allein gab aus ihren damals noch beschränkten Mitteln 100 000 M., ebensoviel die SPCK., die SPG.*) und die Britische Bibelgesellschaft. Die Leitung dieses vielseitig angelegten Instituts wurde in die Hände der bereits ein Jahrhundert alten hochkirchlichen Ausbreitungs-Gesellschaft (SPG.) gelegt, die dadurch zum erstenmal direkt an der indischen Mission beteiligt wurde (1820). Sie sandte für dieses Institut (1821) ihre ersten Sendboten, zwei akademisch gebildete Lehrer aus.

Wir bemerkten schon, daß die Christliche Erkenntnisgesellschaft mit ihren wenigen eigenen Sendboten ein merkwürdiges Mißgeschick hatte; im Jahre 1825 zog sie sich ganz von der direkten Missionsarbeit in Indien zurück und übertrug die unter ihrer finanziellen Verantwortung stehenden Stationen und Gebiete an die Ausbreitungsgesellschaft, die dadurch mit einem Schlage in die vorderste Reihe der indischen Missionsgesellschaften trat. Es dauerte aber lange,

*) Pascoe, 200 years of the SPG. London 1901.

bis sie das ihr mühelos zugefallene Erbe antrat; erst seit 1835 fing sie an, ihr Missionsfeld leidlich ausreichend mit Missionaren zu versorgen. Eine selbständige Arbeit begann sie nur insofern, als auch sie wie damals fast alle in Kalkutta arbeitenden Gesellschaften in den dichtbevölkerten sogenannten 24 Pergannas und den Sunderbans südlich von Kalkutta eintrat und dort (1833—1841) schnell hintereinander eine Reihe von Stationen und Außenstationen gründete, die aber alle nur vorübergehend mit Europäern besetzt wurden.

Mit größerem Eifer, auch mit größeren Mitteln und zum Teil hervorragenderen Männern trat gleich nach dem Erlaß des neuen Freibriefs die 1799 begründete Kirchenmissions-Gesellschaft (CMS.) auf den Plan. Mag es auch auf den ersten Blick scheinen, als sei auch sie in den Fehler der Londoner Mission verfallen, an zuviel verschiedenen Orten zugleich einzusetzen und sich dadurch zu zersplittern, so ist doch darin ein bedeutsamer Unterschied, daß sie in wohl vorbereitete Arbeiten eintrat und sich bestimmte Aufgaben zu lösen vorsetzte. Sie knüpfte überall an die Wirksamkeit der evangelikalen Kapläne an und bildete mit ihrer Hilfe in den drei indischen Metropolen Kalkutta, Madras und Bombay „korrespondierende Komitees", in deren Hände sie die Leitung ihrer Arbeit legte, — ein Modus, der sich damals empfahl, als die Beantwortung eines Briefes im günstigsten Falle zehn Monate in Anspruch nahm, und es in allen drei Metropolen Geistliche und Laien genug gab, die sich der verantwortungsvollen Leitungsaufgabe mit Verständnis und Hingebung unterzogen. Erst ein Vierteljahrhundert später hat die CMS. den Schwerpunkt der Leitung auch der indischen Mission in das heimische Hauptquartier verlegt und die indischen Komitees aufgelöst, nicht ohne ernste Reibungen. Das „korrespondierende Komitee" in Kalkutta (seit 1812) setzte es durch, daß in der Metropole und ihrer Umgegend die Arbeit schnell in Gang kam: in Kidderpur wurde auf einem von einem wohlgesinnten Brahmanen geschenkten Grundstück die erste Schule, in Dumdum bald eine zweite errichtet (1815). Als 1815 die ersten eigenen Sendboten der Gesellschaft, der Engländer Greenwood und der Deutsche Schröter, anlangten, wurde in Garden Reach, eine Meile südlich von Kalkutta, die erste Hauptstation angelegt; schon 1821 wurde der Schwerpunkt in das Herz von Kalkutta, in das Mirzapur-Viertel verlegt, wo ein ausgedehntes Gehöft mit verschiedenen Schulen entstand. Im Jahre 1816 stiftete der fromme Leutnant Stewart die Station Bardwan (nordwestlich von

Kalkutta), welche 1831—1852 durch ihren Missionar J. J. Weitbrecht weithin bekannt geworden ist. Noch etwas früher wurde die Arbeit in den Vereinigten Provinzen aufgenommen; der erste Angestellte der Gesellschaft war hier Abdul Masih, der einzige Bekehrte Henry Martyns, der 1813 unter der Leitung des Kaplans Corrie in Agra angestellt wurde; er wurde 1826 von Bischof Heber*) anglikanisch ordiniert**) und war der erste indische Geistliche nach anglikanischem Ritus. Außer Agra wurden schnell hintereinander 1815 die große Militärstation Mirat, 1817 Benares, 1815 Tschunar bei Benares, 1823 Gorakhpur, 1831 Azimgarh und Dschaunpur besetzt, so daß sich dort ein großes Zentrum anglikanischer Missionsarbeit bildete. Bedeutungsvoll war die große Stiftung des vornehmen Radscha Jay Narain Ghosal in Benares, 1818, welcher der CMS. eine große, von ihm gestiftete Schule mit einem beträchtlichen Kapitale vermachte. Das Jay Narain-Kolleg — übrigens nur eine highschool — ist seither eine der einflußreichsten Schulen von Benares gewesen. Auch in Bombay hatte sich 1818 ein „korrespondierendes Komitee" gebildet, im Anschluß an welches 1820 die CMS. in die Arbeit eintrat. Da sich das westliche Indien als ein besonders harter Missionsboden erwies, wurde erst 1832 die zweite Station Nasik angelegt. Am meisten zogen in dieser Zeit die südindischen Arbeitsfelder die Aufmerksamkeit der mit der CMS. verbundenen Missionsfreunde an. Durch den missionseifrigen Kaplan Hough (sprich Hoff) wurde 1820 der tatkräftige Rhenius nach Tinnevely***) gezogen und entfaltete anderthalb Jahrzehnte lang (1820—1835) unter der für das Christentum merkwürdig empfänglichen Schanar-Bevölkerung eine so ausgedehnte Wirksamkeit, daß 1835 bereits 11186 Getaufte in 261 Dörfern vorhanden waren und in 107 Schulen 2882 Schüler unterrichtet wurden. Rechnete man dazu die etwa 4000 Christen, welche in derselben Landschaft der SPG. an-

*) A. Heber, Reginald Heber. London 1830. — G. Smith, Reginald Heber. London 1895. — Montefiore, Reginald Heber. Bishop of Calcutta. New York 1899.

**) NB. Nachdem er schon vorher lutherisch ordiniert war — eine bedauerliche Rücksichtslosigkeit gegen die lutherische Schwesterkirche von seiten des sonst so friedliebenden Heber.

***) Pettitt, The Tinnevely Mission of the CMS. London 1851. — Caldwell, Lectures on the Tinnevely Mission. London 1857. — AMZ. 1878, 245. — A. H. Grey, Thomas of Tinnevelly. London 1904. — J. Rhenius, Carl Gottlieb Ewald Rhenius. London 1841.

gehörten, und die 11000, welche in der unmittelbar angrenzenden, gleichartigen Landschaft Süd-Travankor die Londoner unter Ringeltaube und seinen Nachfolgern gesammelt hatten, so hatte man hier im äußersten Süden Indiens um 1835 bereits gegen 26000 evangelische Christen, dazu das Erbe der dänisch-halleschen Mission im Kaweri-Gebiete mit etwa 15000 Christen. Diese beiden großen Christengruppen waren in jener Zeit die Freude und Krone der evangelischen Mission. Durch des Kaplans Claudius Buchanan erwähntes Werk „Christian Researches" war das Interesse der englischen Christen lebhaft für die altsyrische Kirche wachgerufen. Die CMS. benutzte das und machte zwei Jahrzehnte lang (1816—1836) mit tüchtigen Missionaren und in einem anerkennenswert weitherzigen Geiste einen Versuch, diese alte christliche Kirche geistlich und geistig neu zu beleben. Leider mußte 1836 infolge der ablehnenden Haltung des reformfeindlichen Bischofs und seiner Partei dieser Versuch als gescheitert gelten. Doch ließ sich dadurch die CMS. nicht abhalten, in dem einmal besetzten Travankor-Gebiete nunmehr eine umfangreiche Heidenmission zu beginnen. Madras, das östliche Eingangstor Südindiens, war von der Gesellschaft schon 1814 besetzt, — ihre erste mit europäischen Missionaren besetzte indische Station. Ihre dortige Arbeit gewann Einfluß und Bedeutung weit über die verhältnismäßig kleine Gemeinde durch den hervorragenden Missionar John Tucker (1833—1847), der zugleich der lokale Leiter aller CMS.-Missionen in Südindien war. — Vorübergehend hatte die CMS. auch in Trankebar Missionare, welche den dortigen dänisch-halleschen Brüdern helfen sollten, besonders Schnarre, zeitweilig auch Rhenius. Es bahnte sich aber keine dauernde Verbindung an.

Damals und noch auf lange Zeit stellte England weitaus nicht genug Missionare, um die sich schnell ausdehnenden englischen Missionen zu bemannen. Dagegen waren in Deutschland zwei Missionsschulen, zu Berlin und zu Basel, von denen die eine gar nicht aussandte (Jänicke in Berlin), die andere mehr Kandidaten ausbildete, als sie in den eigenen Missionen bedurfte (Basel). Die meisten dieser Missionszöglinge traten in englische Dienste, und zwar mit Vorliebe in die der CMS. Während des 18. Jahrhunderts, als sowohl die dänische Missionsleitung wie die SPCK. fast ausschließlich mit deutschen lutherischen Missionaren gearbeitet hatte, war es als selbstverständlich angesehen worden, daß dieselben auch lutherisch ordiniert wurden und in ihrer Missionspraxis und Kirchenordnung sich von

lutherischen Grundsätzen leiten ließen. Sie durften konfirmieren und sogar ordinieren, wen sie für tüchtig hielten, und waren in ihrer Arbeit fast unabhängig, auch auf den Stationen, welche die hochkirchliche SPCK. als ihre Domäne ansah. So lange hatte die Verwendung von Lutheranern in anglikanischen Missionen keine Bedenken. Aber seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts erstarkte das anglikanische Kirchenbewußtsein zusehends. Zu der ersten Reibung kam es 1818. Von den lutherischen Geistlichen im Dienste der CMS. wurde gefordert, daß auch sie sich gänzlich unter die „korrespondierenden Komitees" in Indien stellen sollten, in deren Hände das heimische Komitee die Missionsleitung gelegt hatte. Das war gegen die Tradition des 18. Jahrhunderts, wo die Lutheraner ihre Direktiven aus Deutschland empfangen hatten. Sie gerieten dadurch in eine straffer angezogene englische Abhängigkeit; aber sie fügten sich. Der nächste Schritt war, daß die CMS. anordnete, auf allen ihren Stationen müsse die anglikanische Gottesdienstform, also das Common Prayer Book in allen Punkten maßgebend sein; kein Missionskandidat solle angenommen werden, der sich dazu nicht verpflichte. Das war für deutsche Lutheraner ein hartes Stück; aber sie fügten sich auch darin. Nun kam die weitere Forderung, daß alle Lutheraner, welche im Dienste der CMS. angestellt zu werden wünschten, anglikanisch ordiniert, und wenn sie bereits lutherisch ordiniert waren, reordiniert werden sollten. Wieviel Wert die Anglikaner auf diese Forderung legten, zeigte die Reordination mehrerer Missionare auf den dänisch-halleschen Stationen und die des Abdul Masih. Und dann kam die weitere Forderung, daß die lutherischen Missionare auch in ihrer Missionspraxis auf die wesentlichsten Rechte, die Konfirmation und die Ordination, zu gunsten der Vorrechte der Bischöfe verzichten sollten. Es ist klar, daß es für irgendwie mit Bewußtsein in der Tradition der deutschen Reformation stehende Männer zunehmends schwerer wurde, sich diesen anglikanischen Forderungen zu fügen. Ein Bruch wie der des Rhenius wurde nur zu begreiflich; er öffnete vielen diesseits und jenseits des Kanals die Augen, daß das Arbeiten von deutsch-lutherischen Missionaren im Rahmen anglikanischer Missionen durch das Erstarken des anglikanischen Bewußtseins unhaltbar und die Gewissen beengend geworden war. Nur der Umstand, daß den Basler Zöglingen ungewöhnlich wenig kirchlicher Geist eingepflanzt wurde, erklärt es, daß das Band so lange aufrecht erhalten werden konnte. Und doch war es gut, daß mit der

Zeit dies Band, das Deutschland und England mehr als ein Jahrhundert in gemeinsamer Arbeit verbunden hatte, gelöst wurde. Die aufrichtige Sympathie, welche deutsche Missionsfreunde gerade für die CMS. empfinden, darf uns nicht blind machen gegen die Tatsache, daß auch diese Gesellschaft eine „Kirchenmission" mit dem vollen und entschiedenen Gepräge des Anglikanismus ist, oder wie Henry Venn es in seinen berühmten „Bemerkungen über die Konstitution und Praxis der CMS." ausdrückt: „in strikter Konformität mit den kirchlichen Grundsätzen der Konstitution und Praxis der Church of England."

Auch die Wesleyaner benutzten alsbald die durch den neuen Freibrief gegebene Eröffnung Indiens; sie beschränkten indessen ihre Arbeit ein halbes Jahrhundert lang fast ausschließlich auf Südindien und Ceylon. Im Tamulen-Land eröffneten sie ihre Arbeit 1818 in Tritschinapalli und dehnten sie seit 1821 nach Negapatam, Manargudi, Melnattam und nach dem hoch und gesund gelegenen Bangalur aus. Aus dieser Stadt begannen sie 1835 ihre Kanaresen-Mission, für welche sie 1838 in Gubbi im Maissur-Lande, in der gleichnamigen alten Hauptstadt des Landes Maissur, 1842 in Tumkur und andern Orten Stationen anlegten, so daß sie auf diesem Gebiete, speziell im Maissur-Lande sich eine führende Stellung errangen.

Neben den Engländern fehlten auch die Schotten in Indien nicht. Im Jahre 1822 landeten die ersten Sendboten der schottischen Missionsgesellschaft, welche 1835 von der presbyterianischen schottischen Staatskirche übernommen wurde, im westlichen Indien und versuchten jahrelang in Puna und an verschiedenen Punkten im Innern und an der Konkan-Küste Fuß zu fassen, ohne doch eine gedeihliche Arbeit in Gang zu bekommen. Einen großartigen Aufschwung nahm die schottische Missionsarbeit erst, als 1829 John Wilson in Bombay, 1830 Alexander Duff in Kalkutta, 1837 John Anderson in Madras, drei der größten indischen Missionare, in den drei Metropolen ihre ebenso groß angelegte wie tiefgreifende Wirksamkeit eröffneten.

Der Übertritt der ersten Sendboten des amerikanischen Board Judson und Rice hatte 1814 zur Begründung der amerikanischen Baptisten-Missions-Union geführt, deren erste Station das 1813 von Judson gegründete Rangun wurde. Nachdem diese Mission länger als ein Jahrzehnt schwierige und wenig erfolgreiche Anfangsarbeit unter den wenig zugänglichen buddhistischen Barmanen getan hatte, tat sich ihr eine verheißungsvolle Tür zu den in den weiten Ur-

wäldern des unerforschten Innern hausenden Karenen-Stämmen auf. 1827 wurden in Maulmein, 1828 in Tavoy neue Stationen gegründet. Erst von der Aufnahme der Karenen-Mission ab datiert der Aufschwung der Baptisten-Mission in Barma.

Die ältere amerikanische Mission des AB. führte in Bombay ein zurückgezogenes Dasein, hauptsächlich mit literarischen und Schularbeiten beschäftigt. Als Amerikaner fühlten sich die wenigen Missionare auf allen Seiten eingeengt. Nur im Norden Ceylons, im Dschaffna-Distrikt, kam die Arbeit recht in Gang, freilich auch dort unter einer wenig empfänglichen, kastenstolzen Bevölkerung.

f) **Die Tamulen-Mission 1800—1840.** Wir müssen uns noch einmal mit der dänisch-halleschen Mission beschäftigen. Wir stellen ihren Niedergang mit Fleiß neben den Aufschwung der englischen Missionsarbeit; gerade dieser Kontrast beleuchtet das Wehmütige dieses Vorgangs. Zugleich ist diese Periode der Tamulen-Mission aufs engste mit der allgemeinen Missionsentwicklung verflochten. Nach Ch. F. Schwartz's Tode brach eine böse Zeit an; der fromme D. Jänicke war schon 1790 gestorben; der tüchtige und eifrige Gericke folgte ihm 1803 im Tode nach. Während die alte Generation erfahrener Missionare dahin starb, fehlte es an Nachwuchs, und die wenigen Überlebenden reichten nicht an ihre großen Vorbilder heran.

Die eigentümliche Kraft der Mission im 18. Jahrhundert hatte einmal in jener merkwürdigen Verbindung von Kopenhagen, Halle und London gelegen. Das Missionskollegium in Kopenhagen war trotz alles Ungeschicks und mancher verfehlter Maßregeln eine Leitungsinstanz gewesen, auch die Halleschen Freunde hatten meist die von ihnen gesammelten Gaben durch seine Vermittlung nach Indien gesandt; es war der „Kopf" der Mission gewesen. Aber das besonders im dänischen Königshause und den ihm nahestehenden Kreisen ehemals lebendige Missionsinteresse war längst erlahmt; die früher auf den indischen Handel gesetzten Hoffnungen hatten sich nicht verwirklicht; Trankebar war mehr eine Last als eine Einnahmequelle.*) Die Mission bekam das zu spüren. Für die weiter in das Land vordringende Missionstätigkeit in den englischen und holländischen Besitzungen und den Eingeborenen-Staaten war überhaupt

*) Germann, Der Ausgang der dänisch-halleschen Mission in Indien. Allg. Miss.-Ztschr. 1886, 345.

nie viel Verständnis und Interesse vorhanden gewesen. An der Wende des 18. Jahrhunderts ging die bis dahin von der Dänisch-ostindischen Kompanie verwaltete Kolonie an die Krone Dänemark über. Auch das hatte für die Mission nur Nachteile. Die Missionare verloren das Privilegium, dem König direkt unterstellt zu sein; auch die niedere Gerichtsbarkeit wurde ihnen genommen. Die neuen dänischen Regierungsbeamten hatten kein Verständnis für die religiöse Aufgabe der Mission, sie chikanierten die ihnen überflüssig erscheinenden Missionare auf jede Weise. Und kann man ihnen das sonderlich übelnehmen, wenn schon seit 1776 ein Mann wie Hee Wadum Sekretär des dänischen Missionskollegiums war, der sich nicht entblödete, an einen der Missionare (John in Trankebar) zu schreiben: „Katholiken und Juden, die zu unserer Kirche übertreten, tun diesen Schritt gewiß nur, um zeitliche Vorteile zu erhalten, und meine Meinung ist überall die, daß demjenigen, wer es auch sei, welcher seiner Religion untreu ist, niemals getraut werden kann und darf, da ich dafür halte, daß ein solcher, wenn es die Umstände fordern, ohne Scham fertig werden, die Religion zu verändern, so oft es ihnen gelüstet, und frechhin die niedrigsten Bubenstreiche begehen kann." Bei solchen Anschauungen in den regierenden dänischen Kreisen war es kein Wunder, daß die Regierung 1824 vorschlug, daß „die Mission als Bekehrungsanstalt aufhören sollte, und daß dagegen Schulen eingerichtet würden, in denen die für jeden Menschen gemeinnützigen Kenntnisse gelehrt werden sollten, um so den rechten Weg zur wahren Ausbreitung des Christentums in Zukunft zu bahnen (!)". Dem entsprechend erging am 18. Mai 1825 eine königliche Resolution, welche verfügte, „daß das Pastorat an der dänischen Zionskirche mit dem Amte des ersten Missionars vereinigt werde. Die geistlichen Beamten, welche in Trankebar den Titel Missionar fortführten, sollten sich nur da, wo sie etwas auszurichten hoffen konnten, und wo der moralische Charakter der Personen dazu auffordere, bestreben, die Heiden zum Christentum zu bekehren, zu dessen Ausbreitung übrigens keine Geldmittel verwendet werden."

Halle war das „Herz" der Mission gewesen, hier waren die Missionare in die Begeisterung und das Verständnis für ihren herrlichen Beruf hineingewachsen; von hier waren sie ausgegangen; die Franckeschen Stiftungen betrachteten sie als ihre geistliche Heimat. Die weise und tiefgreifende geistliche und missionarische Beratung der beiden Francke, Vater und Sohn, hatte sie in Zweifeln und Ver-

legenheiten zurechtgewiesen, in Nöten aufgerichtet, allezeit getröstet und gestärkt. Allein in Halle war mit dem Rationalismus ein anderer Geist eingezogen; der Glaube, der in der Liebe tätig ist, war ausgestorben; und die oberflächliche kühle Verständigkeit hatte keine werbende Kraft, am wenigsten für den schwierigen, opferreichen Missionsdienst. Dieser oberflächliche Rationalismus riß bald auch unter den Missionaren ein. Hüttemann, der 1750 mit Schwartz hinausgekommen war und in den ersten Jahrzehnten ganz ordentlich gewirkt hatte, kam zu der Anschauung, daß die Mission eine große Armenanstalt, die tamulische Nation ein unverbesserliches Bettler- und Lügenvolk sei. John, der auch ehedem ein frommer Lutheraner gewesen, hielt es nicht mehr für weise, in einem für die Heidenschulkinder bestimmten Spruchbuche Stellen wie Joh. 3, 16 (!) abzudrucken. Siebenzig Jahre sei in Trankebar der altmodische Katechismus des Ziegenbalg in Gebrauch gewesen; nun solle doch endlich ein neuer Katechismus eingeführt werden, der nur aus der Natur genommen sei. Anstatt wie bisher die Bibel vollständig abzudrucken, solle man doch nur einen Auszug aus ihr auflegen und dadurch die Presse für den Druck anderer gemeinnütziger Schriften (!) freistellen. Rottlers Pflanzen- und Johns Muschelsammlung waren bei den Gelehrten Europas berühmt, acht verschiedene gelehrte Gesellschaften nahmen die beiden Missionare aus eigenem Antrieb als Mitglieder auf. Aber natürlich, die Missionsarbeit nahm bei diesen Liebhabereien schweren Schaden, die Landdistrikte wurden den Landpredigern und Katechisten überlassen, die Kirchen verödeten, die Sakramente gerieten in Verachtung.

In London waren es stets nur kleine Kreise gewesen, die hinter der indischen Mission standen; die „christliche Erkenntnisgesellschaft" (SPCK.), das Organ und der Kanal der englischen Hilfsleistung, hatte kein rechtes Herz für die umfangreiche Missionsarbeit, die ihr unversehens zugewachsen war; sie sah ihren Beruf in der Verbreitung christlicher Literatur, der Pflege von Schulen, der Begründung von Druckereien u. dgl. Es war eine wichtige und im Grunde richtige Entschließung, als sie 1826 ihre gesamte südindische Mission an die ihr nahestehende „Ausbreitungs-Gesellschaft" (SPG.) abtrat, die doch wenigstens eine richtige Missionsgesellschaft sein wollte. Allein eben diese Übertragung sollte der Grund zu weitgehenden Verwicklungen werden. Die SPG. ist von Haus aus die Gesellschaft des extremen anglikanischen Hochkirchentums. In demselben Maße als dieses seit

dem Anfang des 19. Jahrhunderts erstarkte, selbstbewußt auftrat und eine Großmacht im englischen Kolonial- und Missionsleben wurde, trat die SPG. als Trägerin und Führerin dieser hierarchischen, romanisierenden Tendenzen auf, und es zog damit ein neuer Geist in die Tamulen-Mission ein, ein Gegenwind, der sich um so fühlbarer machte, je mehr der ehedem von Halle her wehende, milde, erfrischende Geistesstrom des Pietismus erloschen war.

Der andere Grund der eigentümlichen Kraft der alten Mission hatte in ihrer Unabhängigkeit gelegen. Während in Trankebar selbst die Missionare unter dem oft kleinlichen Regiment des dänischen Missionskollegiums standen, dem auch alles dortige Missionseigentum gehörte, waren die andern Missionare und Stationen fast ganz frei. Daß sie ein kärglich bemessenes Gehalt aus London und mehr oder weniger reichliche Zuschüsse aus Halle erhielten, war das Band, das sie an Europa fesselte. Um ihr Wirken kümmerte sich kaum jemand; sie waren niemand Rechenschaft schuldig; die Stationen, Kirchen und Wohnhäuser hatten sie aus ihren Mitteln gebaut und betrachteten sie als ihr Privateigentum, wie denn auch aller Grundbesitz auf ihre Namen als Privatpersonen gerichtlich eingetragen war. Wenn sie in Konferenzen zusammentraten und gemeinsame Beschlüsse faßten, war das lediglich ihre eigene Angelegenheit. Dieser Independentismus hatte wenig Gefahren, solange dahinter große, durchaus uneigennützige Charaktere standen, die noch dazu alle von demselben lutherisch-pietistischen Geiste beseelt waren. Es wurde eine Quelle von viel kleinlichem Zank und Partikularismus, als kleine Geister an die Stelle traten und eine andere Geistesrichtung sich geltend machte.

Es war eine gnädige Fügung, daß in dieser Übergangszeit mehrere Missionare von sehr langer Arbeitsdauer die Träger der Tradition wurden: In Madras waren es der unordentliche, unberechenbare Pätzold (1803—1817)*) und der nachgiebige, schwache Rottler (1803—1836); in Tandschaur Ch. Fr. Schwartz's Adoptivsohn Kaspar Kohlhoff (1787—1844), erst seines Pflegevaters geliebter Mitarbeiter, dann ein halbes Jahrhundert lang sein Nachfolger; in Tritschinapalli der treue Pohle (1778—1818), in Trankebar der flache Rationalist Dr. Kämmerer (1790—1837); er war bei seinem Tode der letzte der alten Halleschen Missionare. Die Entwicklung, welche

*) Vorübergehend war Pätzold, wie wir S. 146 Anm. erwähnten, Professor des Tamulischen am Fort-William-Kolleg in Kalkutta.

sie erlebten, war verschieden in dem dänischen Trankebar und auf den übrigen englischen Stationen. In Trankebar machten mehrere englische Missionsgesellschaften wie die Ausbreitungsgesellschaft (SPG.) und die Kirchenmission (CMS.) Versuche, sich entweder zur Unterstützung der absterbenden Mission oder neben ihr niederzulassen. Aber so gänzlich im Dänischen Missionskollegium der Missionssinn daniederlag, die Engländer mit zur Missionsarbeit zuzulassen, konnte man sich nicht entschließen. Nur darein willigte man, daß 1820 der Kostenersparnis wegen die zu Trankebar gehörigen Landgemeinden, elf Katechistenschaften mit 1300 Christen und 11 Kapellen, an die „Erkenntnisgesellschaft" abgetreten wurden. Die Trankebarer Mission wurde dadurch gar klein. Die beiden dortigen Missionare, Kämmerer und Schreyvogel, traten mit dem neuernannten anglikanischen Bischof Middleton von Kalkutta in Verbindung (1816), um ihre ganze Mission an diesen und die von ihm vertretene Kirche zu übergeben. Aber das verbot das Missionskollegium. Trankebar überwinterte kümmerlich als dänische Station.

Auf den andern Stationen vollzog sich langsam, aber sicher der Anglisierungs- und Anglikanisierungs-Prozeß. Als 1817 Pätzold in Madras starb, übergaben die beiden einzigen überlebenden Halleschen Missionare, die dem Herkommen nach, schwerlich nach dem Buchstaben des Gesetzes, ein Anrecht an das Grund- und Kapital-Vermögen der Station Madras hatten, alles dieses an das Madras-Distrikt-Komitee der SPCK., und letzteres setzte den alternden Dr. Rottler als ihren Missionar ein. Damit war die SPCK. in ein wirkliches Besitzrecht einer der ältesten und wichtigsten Stationen getreten. Dieser Besitz ging unbeanstandet 1826 an die SPG. über. Es war bei der ausgeprägten hochkirchlichen Richtung der neuen Besitzer nur natürlich, daß sie ihren Anschauungen Raum zu schaffen suchten. Rottler übersetzte das Common-Prayer-Buch ins Tamulische und führte es in der Gemeinde ein; Konfirmation, Ordination und Kirchweihe wurden Vorrechte der Bischöfe. In Tritschinapalli und Tandschaur waren die lutherische Agende, Katechismus und Gesangbuch noch bis 1826 resp. 1844 im Gebrauch; aber weder Pohle auf der ersteren Station noch K. Kohlhoff auf der andern hatten Neigung oder Verständnis genug, um das alte lutherische Gepräge des Gottesdienstes und kirchlichen Lebens mit Bewußtsein gegen den neuen, anglikanischen Geist zu behaupten. Nach ihrem Tode fielen die alten Sitten und Ordnungen zum großen Teile hin, umsomehr, da die ab-

geschiedenen Missionare auch hier die englische Mission bedingungslos zu ihren Erben eingesetzt hatten. Ob in den Gemeinden mehr Verständnis und Liebe zum Luthertum gewesen ist als bei den Missionaren, müssen wir billig bezweifeln. Gewiß hingen die zäh konservativen Tamulen an der trefflichen Fabricius-Bibel, an den süßen Fabriciusschen Kirchenliedern, an der lutherischen Gottesdienstordnung und an allerlei alten guten Sitten und Bräuchen. Aber der Übergang aus der alten Zeit in die neue, anglikanische Zeit war so allmählich gewesen und auf dem kirchlichen Gebiete von den Anglikanern im allgemeinen so schonend vollzogen, daß sich wohl die Gemeinden darein gefunden hätten, — wenn nicht die Kastenfrage einen brennenden Streitpunkt geschaffen hätte. Um 1840 saßen auf fast allen alten hallischen Stationen englische und anglikanisch gerichtete Missionare.

Die alten dänisch-halleschen Missionare waren gegen die Kastensitten duldsam gewesen. Sie hatten, — wenige Ausnahmen wie Benjamin Schultze in Trankebar (1719—1725) und Pohle in Tritschinapalli abgerechnet — sich gescheut, dieses tiefgewurzelte Nationalinstitut, das mit allen Sitten und Ordnungen des Tamulen-Volkes auf das engste verbunden ist, kräftig anzugreifen. Sie hatten sich begnügt, mit den geistlichen Mitteln des Wortes Gottes, der öffentlichen und sonderlichen Vermahnung und der geistlichen Beeinflussung auf eine Beseitigung des Kastenübels von innen heraus zu wirken. Einzelne wie besonders Ch. Fr. Schwartz hatten darin so Bedeutendes geleistet, daß der letztere gelegentlich (Jan. 1791) schreiben konnte: „Was die hohen und niedern Geschlechter (die Sudra und Paria) betrifft, so hat Gott gnädig geholfen, daß fast kein Unterschied weder in der Kirche noch beim heiligen Abendmahl bemerkt wird. Mit liebreichem und ernstlichen Ermahnen haben wir beständig angehalten und alle Zwangsmittel sorgfältig vermieden.“ Und sein Nachfolger K. Kohlhoff konnte noch 1828 bezeugen, daß „der Unterschied der Kasten bis unlängst selten ein Gegenstand des Streites unter den Christen gewesen sei und allmählich einen großen Teil seiner Bedeutung verloren habe“ (Handmann, Ev.-luth. Tamulen-Mission, S. 307). Dabei saßen in den Kirchen die Sudra und Paria getrennt, die letzteren gingen nach den ersteren, auch nach den Sudrafrauen, zum Tisch des Herrn, und die Ordination eines sonst tüchtigen Katecheten, des bekannten Rajanaiken, wurde lediglich aus dem Grunde abgelehnt, weil er Paria war, „da nicht zu erwarten

sei, daß ein Sudra aus seinen Händen das heilige Abendmahl nehmen werde" und „die Paria leicht daher Anlaß nehmen könnten, eine Verachtung des Sakraments in ihrem Gemüt aufkommen zu lassen (Graul, Stellung der evang.-luth. Mission usw. S. 41). Prinzipiell und eingehend hatten sie sich um so weniger mit der schwierigen Kastenfrage beschäftigt, als nach Schwartz's Mitteilung zwei Drittel der gesammelten Gemeinden aus Sudra bestanden und zudem das auf dem seelsorgerlichen Wege Erreichte ein bedeutender Fortschritt gegenüber der laxen Praxis der Römer war. Allein diese Erfolge waren eben nur auf dem Wege treuster und gewissenhaftester Seelenpflege erreicht. Sie schwanden alsbald wieder dahin, als diese bei dem schwachen Geschlechte der Epigonen erlahmte. Da rissen unerträgliche Zustände ein. Bischof Daniel Wilson, allerdings ein schroffer Kastengegner, beschreibt sie aus eigener Augenzeugenschaft so: „An der Stirn behielt man heidnische Zeichen bei (wahrscheinlich ist das Podtu, der Schönheitsfleck gemeint, der allerdings den heidnischen Stirnzeichen sehr ähnlich sieht; vgl. Handmann S. 198); bei Hochzeiten und Begräbnissen wurden heidnische Prozessionen und Gebräuche beobachtet; die Entwürdigung der Masse der Gemeinden (der Paria) war so rücksichtslos wie vor ihrem Christwerden — sie wurden von den Kirchensitzen der Sudra ausgeschlossen, durften nicht gemeinsam zum Tisch des Herrn treten; Paria-Lehrer und -Katecheten durften die Häuser von Sudrachristen nicht betreten; der Gatte durfte nur aus derselben Kaste gewählt werden; auf den Kirchhöfen wurden für Sudra und Paria abgesonderte Begräbnisplätze gehalten" usw. (Westcott, Our oldest Indian mission, S. 54.) In Sandirapadi, einem Filial von Trankebar, wollten die Sudra-Christen den vor dem Dorfe wohnenden Paria-Christen unter keinen Umständen erlauben, ihre alte Steinkapelle zu betreten (Handmann, S. 312). In Madras fanden für die Sudra und die Paria an verschiedenen Tagen Abendmahlsfeiern statt (Westcott 36) usw.*)

Angesichts dieser in erschrecklichem Maße zunehmenden Kastenverwilderung der Gemeinden war es bedeutungsvoll, daß mit der

*) Ein doppelter Abendmahlskelch (gesondert für die Sudra und Paria) ist aber doch nur ganz vorübergehend in Trankebar in Gebrauch gewesen und bald wieder abgeschafft worden. Daß diese verleumderische Nachrede noch heute den alten Halleschen Missionaren gemacht wird, und noch mehr, daß sie sogar böswillig den Leipzigern angehängt wird, ist sehr bedauerlich. Vgl. Handmann, S. 291 Anm.

neueren Missionszeit, die damals ein halbes Jahrhundert (1792 bis 1840) ausschließlich unter englischem Einflusse stand, sich allgemein in Indien eine entschiedene Kastengegnerschaft geltend machte. Wir hören nicht, daß die tonangebenden und führenden Missionare, die Carey, Marshman, Duff, Wilson, Lacroix u. a. je ernste Skrupel über die Kastenfrage gehabt haben. Es stand ihnen durchaus fest, daß die Kaste mit der Kirche Christi völlig unverträglich sei und um jeden Preis und mit Stumpf und Stil aus der Gemeinde des Herrn ausgerottet werden müsse. Es konnte nicht fehlen, daß dieser neue Geist, diese neue, radikale Art, die Kastenübel anzusehen, sich auch im Tamulen-Lande geltend machte, und daß sie hier, wo die Kastengesinnung am tiefsten im Volksgeiste eingewurzelt ist, und wo der Kaste ein Jahrhundert lang in der christlichen Kirche ein großes Maß tragender Geduld entgegengebracht war, heftige Kämpfe hervorrief. Daß die Durchführung der neuen englischen Kastenpraxis zusammenfiel mit dem Anglikanisierungsprozeß der alten Halleschen Missionsgemeinden, sollte verhängnisvoll werden.

Schon der 1814 in Südindien landende Deutsche Rhenius, einer der ersten Missionare der CMS., war ein entschiedener Kastengegner; er begann seine Arbeit in der Black Town (Eingeborenen-Stadt) von Madras in entschiedenem Widerspruch gegen die Kaste. Unter seinem Einfluß stand der im Dienste der SPCK. stehende Gehilfe Rottlers, der Däne Haubroe (seit 1817), welcher den ersten Versuch machte, in der besonders empfindlichen Madrasser Gemeinde mit der alten Kastenpraxis zu brechen. Seine Forderungen waren bescheiden genug; er fing an, die Kinder in der christlichen Gemeinde-Schule ohne Rücksicht auf die Kaste zu versetzen — eine Praxis, die jetzt fast überall in Indien selbstverständlich ist. Schon das hatte zur Folge, daß eine Anzahl Eltern ihre Kinder zeitweilig aus der Schule nahm; aber er drang damit durch. Durch diesen ersten Erfolg ermutigt, ging er noch einen ganz kleinen Schritt weiter und setzte in der Kirche Pariajungen in die vordere Reihe zwischen Sudra-Kinder. Diese minimale Änderung genügte, um in der Madrasser Gemeinde eine tiefgehende Erregung hervorzurufen. Als Bischof Heber 1826 in Madras war, rief die verletzte Gemeinde ihn um den Schutz ihrer Kastensitten an, und der warmherzige, aber enthusiastische Bischof, der unter dem Einfluß des von ihm ordinierten Tamil-Katechisten David die Kaste nur als eine soziale Einrichtung der Hindu ansah, versetzte Hau-

broe*) nach Tandschaur. Aus diesem Anlaß ließ sich Heber von allen südindischen Missionaren Gutachten über die Kaste vorlegen, die, da noch die Mehrzahl derselben in der Tradition der Halleschen Mission standen, überwiegend zugunsten einer weitgehenden Kastenduldung ausfielen. Doch starb Heber plötzlich und unerwartet in Tritschinapalli (3. April 1827), und damit ruhte die Frage vorläufig.

Im Jahre 1833 nahm sie Bischof Wilson**) wieder auf. Man kann billig zweifeln, ob er weise daran getan hat; denn einmal beurteilte er die Kastenfrage vom nordindischen Standpunkt; dort allein kannte er die Verhältnisse; vor allem aber war er eben im Begriff, Südindien an den neu geschaffenen Bischofssitz Madras (1833) abzutreten. Auf der andern Seite war er als Metropolitan vielleicht die einzige Persönlichkeit, die imstande war, die nun einmal in englischen Missionskreisen allgemein gewordene Auffassung der Kaste auch in maßgebender Weise durchzusetzen. Bischof Wilson stand auf dem gerade entgegengesetzten Standpunkt wie sein Vorgänger Heber; er sah in der Kaste die Hochburg des Heidentums, eine mit dem entarteten Hinduismus durchaus verwachsene, vorwiegend religiöse Einrichtung. Er verfügte in einem Hirtenbriefe vom 5. Juli 1833: „Der Kastenunterschied muß entschieden, sofort und für immer aufgegeben werden" (The distinction of caste must be abandoned, decidedly, immediately and finally). Der Kastenunterschied dürfe sich nicht mehr geltend machen bei dem Zutritt zum heiligen Abendmahl, bei der Anstellung der Katechisten, der Wahl der Paten, der Zulassung zu Gemeindeversammlungen, der Anordnung der Gräber auf den Kirchhöfen usw. Und wenn er auch wünschte, daß die Missionare im einzelnen schonend vorgingen, war es doch sein entschiedener Wille, daß die neue Kastenpraxis auch in den alten Halleschen Gemeinden durchgesetzt werde. Er fühlte sich dazu umsomehr verpflichtet, als diese inzwischen unter die Obhut der SPG., der bischöflichen Missionsgesellschaft gekommen waren, wodurch er als Metropolitan ihr oberster und verantwortlicher Missionsleiter geworden war. Die Kundgebung dieses energischen Hirtenbriefs führte in den südindischen Gemeinden zu ärgerlichen Auftritten. In der Weperi-Gemeinde zu Madras verließen nach der Verlesung sämtliche

*) Nach Handmann hat Haubroe auch einen Sudraknaben durch Strafen gezwungen, Wasser aus dem Gefäß eines Paria zu trinken und hat die tamulische Musik bei tamulischen Familienfesten verboten.

**) J. Bateman, Daniel Wilson. London 1870.

Sudrachristen wie ein Mann die Kirche und sagten sich von ihr los, — ein Schisma, das nur durch viele Geduld und Nachsicht wieder geheilt wurde. In Tandschaur kam es über der Verlesung zu einem wüsten Aufruhr in der Kirche. Wilson legte sich dort auf persönliche Verhandlungen; er redete lange und eindringlich mit der Gemeinde. Er arrangierte auch in Tritschinapalli eine Abendmahlsfeier nach seinem Geschmack, wo nach einer von ihm vorgesehenen Ordnung Sudra, Paria und Engländer untereinander zum Tisch des Herrn traten. Es war alles vergeblich. Die Mehrzahl der „Landprediger" und Katechisten ließ sich lieber absetzen, als daß sie sich Wilsons Befehlen gefügt hätte. Der alten, verwöhnten Gemeinden bemächtigte sich eine tiefe Verstimmung. Hier fühlten sie an ihrer empfindlichsten Stelle, daß ein neuer Geist in die Mission eingezogen war.

Es verging mehr als ein Jahrzehnt, ehe die englischen Missionskreise weitere Schritte zur Beseitigung des Kastenübels in den Christengemeinden taten. Die freimütigen und entschiedenen Zeugnisse von Andersons Bekehrten in Madras, durchaus gebildeten Jünglingen aus den höchsten Kasten, veranlaßten 1847 ein entschiedeneres Vorgehen. Man kam zu der Überzeugung, daß innerhalb der Gemeinde der Gegensatz von Sudra und Paria unter allen Umständen beseitigt werden müsse, koste es, was es wolle. Man entschloß sich, zu diesem Ziele einen radikalen Weg einzuschlagen: in gemeinsamen Liebesmahlen (Lovefeast) sollten die Christen beweisen, daß sie ein Leib in dem Herrn Christo geworden seien. Besonders bei den Missionsangestellten aller Art, zumal den Pastoren und Katechisten, solle diese wiederholt geübte Essensgemeinschaft zur unerläßlichen Bedingung ihrer Verwendung im Missionsdienste gemacht werden. Die amerikanischen Kongregationalisten (AB) in Madura gingen voran. Sie veranstalteten 1847 mehrere sogenannte Tests, „Probeessen"; die Folge war, daß eine schwere Krise über diese Mission hereinbrach: 72 Personen, darunter 38 Katechisten (!) wurden suspendiert; in dem Seminar zu Pasumalai wurden fast alle Lehrer und Schüler entlassen; an die Stelle der abgegangenen Lehrer traten vielfach Leute aus den niederen Volksklassen; dies trug nicht zur Hebung der Gemeinden bei.

Trotz dieser traurigen Erfahrungen ging die Madrasser Missionskonferenz von 1848 noch einen Schritt weiter und beschloß, fortan solle niemand getauft werden, der nicht die Kaste aufgebe und von einem Paria gekochte Speise genieße. Im Februar 1850 erließ

diese Konferenz eine scharfe Erklärung gegen die Kaste, die „Minute of the Madras Miss. Conf.", die ihre Spitze gegen die einer andern Praxis huldigenden Leipziger richtete und ihren eigenen Standpunkt mit Entschiedenheit aussprach. Der Missionssekretär des Am. Board Rufus Anderson veranlaßte 1854 bei seiner Visitationsreise in Nord-Ceylon, wo der Kastengeist besonders stark ausgeprägt ist, 90 der angesehensten Mitglieder der A. B.-Gemeinden, eine Erklärung abzugeben, worin sie sich verpflichteten, „für sich selbst alle Kastenunterschiede und sozialen Gebräuche aufzugeben und auch an andern zu mißbilligen, weil sie nur dazu dienen, den Stolz zu nähren, die Zuneigung zu beeinträchtigen, die Erweisungen christlicher Güte und Liebe zu hindern." Seitdem ist die Kastenfrage von den Verhandlungen der südindischen Missionskonferenzen nicht wieder verschwunden, und in der Grundauffassung, der völligen Ablehnung der Kaste innerhalb der Christengemeine und ihrer Beseitigung mit allen zu Gebote stehenden Mitteln, ist keine Änderung eingetreten. Besonders klar kommt das zum Ausdruck in einer Resolution der Bangalurer Missionskonferenz (Juni 1879): „Die Konferenz hält die Hindu-Kaste in Theorie und Praxis nicht für einen rein bürgerlichen Standesunterschied, sondern in ganz hervorragender Weise für eine religiöse Institution. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, ist sie der christlichen Lehre von der Einheit des Menschengeschlechts und der Brüderschaft aller wahren Christen diametral entgegengesetzt. Es ist daher die Pflicht aller Missionare und Gemeinden, eine vollständige Lossagung von der Kaste mit allen ihren äußeren Manifestationen von allen denen zu fordern, welche in die Kirche Christi aufgenommen zu werden verlangen." In der Formulierung ist man im Laufe der Jahre vorsichtiger geworden. Als vorläufig abschließende Änderung kann das Votum der südindischen Missions-Konferenz von 1900 gelten, das sich auch die allgemeine indische Missions-Konferenz von 1902 angeeignet hat: „Wo immer die Kaste innerhalb der Kirche vorhanden ist, muß sie als ein großes Übel behandelt, entmutigt und unterdrückt werden. In keinem Falle sollte jemand, der durch Beobachtung der Kaste das Gesetz Christi bricht, in Verbindung mit der Kirche ein Amt verwalten. Alle indischen Christen sollten alle gesetzlichen Mittel benutzen, um ein so unchristliches System auszurotten."

Welche praktischen Folgen hat dieses entschiedene und konsequente Vorgehen gehabt? Zunächst und in einzelnen Fällen hat

es ohne Zweifel zu Willkürlichkeiten und Härten, zu Heuchelei und Unlauterkeit geführt. Denn die Christen aus älterer Zeit und aus höheren Kasten beugten sich vielfach nur äußerlich und zum Schein dem entschiedenen Willen ihrer Vorgesetzten; sie hätten nicht schmiegsame, rückgratlose Hindu sein müssen, um dagegen standzuhalten. Und die Christen der niederen Kasten, von Paria-Abstammung, empfahlen sich ihren Oberen durch geflissentliche Übung der äußeren Zeichen gänzlichen Kastenbruches, um sich damit in ein möglichst gutes Licht zu setzen, ihr Avancement zu sichern und ein höheres Gehalt oder sonstige Benefizien zu erlangen. Aber die Folgen griffen weiter und tiefer. Innerhalb der Christengemeine wurden dadurch die bisher durch einen klaffenden Riß getrennten Kasten der Sudra und Paria einander angenähert; es trat eine gewisse, freilich durchaus noch nicht vollständige Verschmelzung ein, selbst Zwischenheiraten und infolge davon Familienverschmelzungen von Sudra und Paria sind nicht selten. Die Behauptung ist nicht richtig, daß dadurch die Sudrachristen allgemein auf das niedere Niveau der Paria herabgezogen wären; vielleicht sind in höherem Maße und häufiger Pariachristen dadurch an Bildung, Reinlichkeit, guter Sitte und moralischem Charakter gehoben und gefördert. Aber es ist nicht zu leugnen, daß trotz aller bisherigen Erfolge diese Verschmelzung noch lange ein Gegenstand zartester und steter Aufmerksamkeit sein muß, wenn ihre schließliche Wirkung nicht eine Proletarisierung der Mission werden soll. Wichtig ist, daß durch diese Kastenpraxis wenigstens zunächst und auf absehbare Zeit die evangelische Kirche ein gut Teil ihrer Anziehungskraft auf die Heiden höherer Kasten eingebüßt hat, die etwa Geneigtheit hatten, sich ihr anzuschließen. Der Sudra weiß, daß er seinen Rang, seine gesellschaftliche Stellung preisgeben muß, wenn er Christ wird; und obgleich es eine boshafte Übertreibung ist, wenn man ihm zuruft, er müsse als Christ ein Paria, ein Kastenloser werden, so tritt er immerhin aus der alten, in den Kasten gebundenen Gesellschaftsordnung heraus und in die außerhalb dieses Systems stehende, dem Hindu fremdartige Christenordnung hinein, deren soziales Niveau sich nur langsam im Laufe des letzten Jahrhunderts gehoben hat und weiter im Steigen begriffen ist. Am Anfang des 19. Jahrhunderts lag im Tamulen-Lande noch der abnorme Zustand vor, daß, wer Mohammedaner wurde, in eine bürgerlich respektable Gesellschaft eintrat und vielfach in der gesellschaftlichen Rangordnung stieg; wer dagegen ein evangelischer Christ wurde, sank in eine

bodenlose Tiefe. Nur allmählich mit der wachsenden geistigen Kraft, dem Wohlstande, auch dem steigenden Ansehen der Mission hebt sich die soziale Stellung der Christengemeinde. Die nächste Folge der neuen, entschiedenen Kastenpraxis war demnach, daß die Sudraklassen sich gegen die Mission spröder abschlossen als im 18. Jahrhundert. Während zu Schwartz's Zeiten die Sudrachristen weitaus die Mehrzahl in den Gemeinden gebildet hatten, wurden nun Übertritte von Sudra seltener. Dagegen wachten allmählich die Paria auf und begannen vernehmlich an die Türe der Kirche zu klopfen. Das Verhältnis von Sudra und Paria in der evangelischen Kirche hat sich im Laufe des Jahrhunderts mehr und mehr zu Ungunsten der ersteren verschoben, und die letzteren werden vorläufig noch in steigendem Maße die erdrückende Majorität werden. Die veränderte Kastenpraxis ist dafür zwar nicht der einzige, aber doch mit ein wichtiger Grund.

Es ist aber keineswegs so, als ob die reformierten Missionen der strengeren, die lutherischen allgemein der entgegengesetzten duldsamen Praxis huldigten, oder die englisch-amerikanischen sich für die eine, die deutschen und kontinentalen sich für die andere entschieden hätten. Vielmehr stehen in der duldsamen Kastenauffassung die Leipziger fast isoliert gegenüber dem fast einmütigen Konsensus aller übrigen Missionen, und gerade deutsche Missionen wie die Basler und die Hermannsburger und lutherische Missionen wie die dänische, die Missionen des Generalkonzils und der Generalsynode vertreten den Standpunkt der Kastengegnerschaft mit der größten Entschiedenheit.

Die Kastenfrage führte zu besonders peinlichen Verwicklungen im Zusammenhang mit dem Auftreten der Leipziger Mission in Südindien. Wir behandeln diese Streitigkeiten jedoch besser im Zusammenhang mit der speziellen Geschichte der Leipziger Tamulen-Mission.

---

2. Alexander Duff und seine Zeit (1830—1857).*)

a) **Alexander Duff und sein Werk.** Die zweite Periode der indischen Missionsarbeit leiten wir am besten ein mit Dr. Alex. Duff,

*) G. Smith, The life of Alexander Duff, London 1879. — A.M.Z. 1882, 97. 145. — E.M.M. 1868, 305. — Braidwood, True joke-fellows (Anderson and Johnston), London 1862. — E.M.M. 1885, 254; 1894, 229. — W. P. Duff, Alexander Duff, London 1890.

dessen tiefgreifende und umfassende Arbeiten ihr wie keine andere missionarische Persönlichkeit den Stempel aufgedrückt haben. Als Dr. Duff 1830 — erst 21 Jahre alt, nach einer sieben Monate langen und von zwei gefährlichen Schiffbrüchen unterbrochenen Reise — in Kalkutta ankam, war der große Impuls, der von der Wirksamkeit des Sirampurer Trio ausgegangen war, in der Hauptsache zum Stillstand gekommen, und wenn auch in Kalkutta und der Umgegend eine Anzahl eifriger und begabter Missionare tätig war, so empfahlen sich doch weder ihre Methoden noch ihre Erfolge dem hochbegabten Schotten. Er hatte vielmehr den Eindruck, daß die Missionsarbeit sozusagen in eine Sackgasse geraten sei, in der sie nicht mehr vorwärts kam. Die durch die Predigt der Missionare gesammelten Gemeinden waren überall klein; dabei war es geradezu ein Unglück, daß die einzigen, die sich in Nordindien taufen ließen, mit wenigen Ausnahmen arme, verkommene Leute der untersten Kasten waren, und daß diese weiterhin als Christen auch pekuniär von der Mission abhängig blieben und sich deswegen zu keiner rechten sittlichen und religiösen Selbständigkeit entwickelten. Die Gemeinden übten auf die Hindu-Umgebung eher einen abstoßenden als anziehenden Eindruck aus; sie waren mehr ein Hindernis als eine Förderung der Mission. Duff fragte sich deshalb: gibt es keinen Weg, um an die führenden Kreise, die oberen Kasten Indiens heranzukommen?

Eben in den Jahren vor seiner Ankunft (1824—1826) waren die indischen Missionskreise lebhaft interessiert gewesen für ein weitausschauendes Projekt, das zwei junge feurige, allerdings nicht sehr weise Londoner Missionare (Dr. Massie und Laidler) in Südindien entworfen hatten. Es solle in dem hoch und gesund, aber damals noch abseits von den großen Verkehrsstraßen gelegenen Bangalur eine „englisch-indische Universität" mit englischen Professoren für alle abendländischen Wissensdisziplinen und gelehrten Pandits für Sanskrit und indische Studien begründet werden. Dieser große Plan, der aber weder technisch noch missionarisch ausgereift war, war damals an dem Widerspruch der Direktoren der Londoner Mission und an der Unbeständigkeit seiner Vertreter gescheitert. Duffs Heimat war von jeher das Eldorado der hohen Schulen; die Kreise, in denen Duff und seine Freunde sich bewegten, hatten sich die Missionsarbeit von Anfang an irgendwie als Schultätigkeit gedacht; Schulen, Seminare für die Verbreitung christlicher Bildung in Indien zu gründen,

war der Inhalt der ersten Missionsbeschlüsse der schottischen General Assembly gewesen (1825). So stand es Duff schon wenige Wochen nach seiner Ankunft in Indien fest, der neue Missionsweg, den er einschlagen müsse, führe dahin, Indiens Jugend durch Schulen unter christlichen Einfluß zu bringen. Wohl bemerkt, nicht an Schulen für Christenkinder dachte er; die Pflicht, die heranwachsende Jugend der Christengemeinden in christlichem Geiste zu erziehen, hat der evangelischen Mission stets außer allem Zweifel gestanden. Duff plante Schulen für Heidenkinder, um die Schulen selbst zu einem Missionsmittel zu machen. Drei Ziele hoffte er auf diesem Wege zu erreichen: Erziehung, zumal höhere Bildung, ist in den Kulturländern des Ostens ein Vorrecht der obersten Volksschichten. Gelang es Duff, seine Schulen populär zu machen, so gewann er damit Zugang zu den führenden Kreisen; und das schien ihm wünschenswert, weil einerseits alle bisher angewandten Missionsmethoden sie nicht erreicht hatten, und andererseits diese Volksschichten gerade in Indien die privilegierten Führer, die alleinigen Inhaber der höheren Kultur und eines entwickelten Geisteslebens waren. Zweitens durfte er mit Bestimmtheit erwarten, daß von den höheren Schulen aus in weite Kreise sich eine allgemeine Kenntnis des Christentums und der christlichen Weltanschauung ausbreiten werde; das Christentum werde in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gerückt und zu einer allgemeinen Angelegenheit gemacht werden; es werde auf diesem Wege sich als die führende Geistesmacht ausweisen und so geschickt werden, in den Geisteskampf mit der altindischen Geisteswelt und ihren Idealen einzutreten. Zum dritten erwartete Duff mit gläubigem Vertrauen, daß aus seinen Schulen eine wenn auch beschränkte, so doch um so hervorragendere Schar von aufrichtig Bekehrten herauswachsen werde, Jünglinge aus den besten Familien und ausgerüstet mit einer tüchtigen abendländisch-christlichen Bildung. Ein Kontingent solcher Christen schien ihm um so dringender erwünscht, je niederer Herkunft die Mehrzahl der bisherigen Christen war.

Allein wie sollte Duff spezifisch christliche Schulen, welche diese hohen missionarischen Ziele verfolgten, so populär machen, daß die Elite der heidnischen Jugend sich zu ihnen drängte, — daß sie eine Macht im heidnischen Volksleben wurden? Die hohen Schulen der Brahmanen und der Mohammedaner waren im ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts im Niedergang, kaum daß die Tols (Brahmanen-Seminare) in Benares, Ajodhja und Nadija (Nuddea) noch

einen Schimmer des alten Glanzes bewahrten und noch eine Anzahl von sanskrit sprechenden Lehrern und Schülern aufzuweisen hatten. Die englische Kolonial-Regierung hatte nach den damals auch in England noch allgemeinen Anschauungen zunächst die Schulangelegenheiten als außerhalb ihrer Domäne liegend angesehen. Als sie am Ende des 18. Jahrhunderts anfing, sich darum zu kümmern, sah sie dies neutrale und ihr gleichgültige Gebiet als eine bequeme Sphäre an, den unterworfenen Völkern kleine Liebesdienste zu erweisen. So gründete sie 1781 in Kalkutta eine Madrissa für die Mohammedaner, 1791 in Benares ein Sanskrit-Kolleg, 1824 übernahm sie auch das 1817 von Privaten gegründete Hindu-Kolleg in Kalkutta. Am Anfang des 19. Jahrhunderts kam Prinzip in die Regierungs-Schulpolitik. Es war damals die Zeit, wo den Gelehrten die wunderbare Zauberwelt des Orients aufging, wo die feine Sanskritsprache und die reiche Sanskrit-Literatur erschlossen wurden. Die Orientalisten waren von dieser neuen Welt entzückt. Ihnen erschien es als höchst begehrens- und empfehlenswert, daß in Indien eine geistige Neubelebung auf dem Grunde dieser alten Geisteswelt herbeigeführt werde. Die großen Geldmittel, welche der Freibrief von 1813 für wissenschaftliche und Schulzwecke zur Verfügung stellte, verwendeten sie ausschließlich für solche altklassischen Studien. In der neugegründeten Medizinschule in Kalkutta wurden die Sanskrit-Abhandlungen Tscharakas und Susrutas, in der mohammedanischen Madrissa die medizinischen Schriften von Avicenna studiert und von diesen längst überholten Werken kostbare Schulausgaben veranstaltet. Die Orientschwärmer hatten das Ohr der Regierung, auf deren Kosten sie ihren bahnbrechenden Studien oblagen. — Nur schüchtern machte sich neben diesen einseitigen Altertümlern eine zweite Strömung geltend, die Vernacularisten, welche das Recht der lebenden Volkssprachen betonten und eine Bildung auf der Grundlage derselben anstrebten. Die Missionare waren die ersten gewesen, welche die Volkssprachen erlernten, vielfach die ersten, welche sie in Schrift faßten und den Grund zu einer Literatur in ihnen legten. In jedem Falle hatten sie eine besondere Zuneigung zu den Landessprachen, welche ihnen als Missionsmittel auf Schritt und Tritt unentbehrlich waren. Aber auch den Staatsmännern mußte sich die Notwendigkeit aufdrängen, daß sie bei dem Sprachengewirr Indiens eine Sprache zur Regierungssprache, zur lingua franca ihrer Herrschaft erheben mußten. Nach dem Vorgang der Mohammedaner, welche vier Jahrhunderte lang

das Hindostani oder Urdu zur Staats- und Gerichtssprache gemacht hatten, schwankten sie nicht, hierin den Fußstapfen ihrer Vorgänger in der Beherrschung Indiens zu folgen. Höchstens bevorzugten sie — gleichfalls nach dem Vorbild der Mogulherrscher — das Persische als eine vermeintlich feinere und edlere Sprache vor Gericht. Allein nun war die große Frage: sollten sie, die englischen Herrn des Landes auch Urdu lernen und ihrerseits Urdu sprechen und schreiben — etwa so wie die Holländer in Indonesien das Malaiische zum Organ ihrer Regierungsgewalt gemacht haben? Die Engländer haben von Haus aus weder große Neigung, noch angeborenes Talent, fremde Sprachen zu erlernen. Es steckt ihnen etwas die Anschauung im Blute, daß das Englische die Sprache der Weltbildung und jede andere Sprache, zumal jede indische Volkssprache minderwertig sei, so daß man sich ihrer wohl aus Herablassung und zu politischen Zwecken bedienen könne, bei ihrem Gebrauch sich aber leicht etwas vergebe. Diese Auffassung ließ damals die Vernacularisten nicht recht zur Geltung kommen. Den Hindu eine solide einheimische Bildung auf Grund ihrer Muttersprache zu geben — nur um dieser Bildung selbst willen und zur geistigen Hebung der eingeborenen Bevölkerung, — dieser Gedanke lag den englischen Herren fern. Und sie entschuldigten sich vor sich selbst, die modernen indischen Sprachen seien in einem solchen Zustande der Verwilderung, daß sie keine geeigneten Organe zur Mitteilung einer höheren Geistesbildung abgeben könnten; sie müßten erst einen gewissen Grad innerer Ausreifung und Durchgeistigung erlangen, ehe sie die Träger einer abendländisch-christlichen Kultur werden könnten.

Hier schlug Duff einen ganz neuen Weg ein. Er faßte zunächst im Widerspruch mit der öffentlichen Meinung und geradezu zur peinlichen Überraschung der andern bengalischen Missionare — mit Ausnahme des alten Carey — den Entschluß, zum Träger der neuen Kultur und Geisteswelt die englische Sprache zu machen. Duff war gälischer Abstammung; er schloß aus der Erfahrung seiner engeren Heimat: wie die gälisch sprechende Landbevölkerung Schottlands durch das Mittel des Englischen mit der großen Kulturwelt in Verbindung steht und nachhaltig durch sie beeinflußt wird, so müsse sich das Englische auch in Bengalen, in Indien zum Kanal der abendländischen christlichen Bildungswelt eignen. Es stehe zu erwarten, daß die Völker Indiens durch einen starken Strom dieser neuen Bildung in englischem Gewand ebenso befruchtet würden, wie das

in seiner Heimat fort und fort geschehe. Duff sagte sich weiter, da die Engländer zweifellos an ihrer Sprache festhalten würden, so sei es nötig, daß die Inder Englisch lernten. Die Kenntnis des Englischen werde unweigerlich, langsam in immer tiefere Regionen hinuntersteigend, von den Beamten gefordert werden. Das Englische zur Sprache des Überseehandels zu machen, sei unabweislich das Bestreben der englischen Kaufmannswelt. So müsse eine intensive Pflege des Englischen in Indien eine große Zukunft haben. Fraglich konnte nur sein, ob die Klassen und Kasten Indiens, welche bisher die Führer und Träger seines Geisteslebens waren, sich gegen das Englische ablehnend verhalten oder um der aus seiner Kenntnis erwachsenden materiellen Vorteile willen ihm zufallen würden. Da war es für Duff von Wichtigkeit, daß er sein Experiment in Kalkutta, dem geistigen Mittelpunkte der intelligentesten, regsamsten und rückgratlosesten indischen Rasse machte. Hier erzielte er schon in wenigen Jahren einen so durchschlagenden Erfolg, daß sein Vorgang für die Gestaltung des englisch-indischen Schulwesens von grundlegender Bedeutung geworden ist.

Duff eröffnete seine neue Schule am 13. Juli 1830. Rammohan Roy, der Stifter der Brahma Samadsch, vielleicht der einzige Hindu jener Tage, der sich eine gründliche englische Bildung angeeignet hatte und dadurch auch dem Christentum innerlich näher gekommen war, war sein Helfer bei dem kühnen Unternehmen. Der Versuch glückte über Erwarten. Es stellte sich heraus, daß unter der heranwachsenden Jugend der besseren Klassen in Kalkutta ein geradezu unersättlicher Hunger nach Kenntnis des Englischen vorhanden war. Als nach Beendigung des ersten Schuljahres Duff in einer öffentlichen Prüfung den Beweis lieferte, welche Fortschritte die Jünglinge in dieser kurzen Zeit gemacht hatten, schlug die öffentliche Meinung zu seinen Gunsten um. Dabei stellte Duff die Bibel und den christlichen Unterricht so nachdrücklich und beherrschend in den Mittelpunkt seines Schulwesens, daß schon bald von seiner geistesgewaltigen Persönlichkeit nachhaltige geistliche Anregungen ausgingen. Wenn das durch das freimütige Zeugnis der Schüler, durch ihren Übertritt oder gar ihre Taufe offenbar wurde, rumorte es gewaltig in Kalkutta, und der Ruf erscholl: der Hinduismus ist in Gefahr. Dann leerte sich Duffs Schule auf einen Schlag, und in den Hindu-Zeitungen wurde die Parole ausgegeben: wer seine Kinder in diese Schule schickt, wird aus der Kaste ausgeschlossen! Allein nach acht Tagen war die

Schule wieder bis auf den letzten Platz gefüllt! Duff war mit Unterbrechungen (1830—35; 1839—50; 1856—63) fast ein Drittel-jahrhundert in Kalkutta. (Von seinen tiefgreifenden, für die Entwickelung des heimatlichen Missionslebens bahnbrechenden Arbeiten in Schottland haben wir in diesem Zusammenhang nicht zu berichten.) Er hatte also Zeit, seine Erziehungspläne gründlich auszubauen und auch, als er 1843 nach dem Bruch in der schottischen Kirche (Disruption) und seinem Anschluß an die neugebildete Freikirche sein erstes Missionsgehöft der Staatskirche überlassen mußte, noch einmal in der Nimtola-Straße ein imponierendes Schulsystem zu gründen.

Wir verfolgen nicht Duffs Arbeiten im einzelnen; uns sind wichtiger die Wirkungen, welche von ihm ausgegangen sind. Es sind deren hauptsächlich vier: Das Einströmen der abendländischen Bildung in Indien hatte zunächst die Wirkung, die Anschauungswelt des Hinduismus zu erschüttern und seine wunderlichen Vorstellungen von der Welt und den elementaren Naturerscheinungen lächerlich zu machen. Soweit damals schon abendländische Wissenschaft gelehrt wurde, z. B. in dem erwähnten Hindu-Kolleg oder durch die seitens gewissenloser Buchhändler eingeführten Schriften englischer Deisten und Atheisten, führte sie die wißbegierigen, aber urteilslosen Hindu in Unglauben und Materialismus. Da war es ein großes Verdienst Duffs und seiner ihm bald zur Seite tretenden Mitarbeiter, daß er vor ganz Indien überzeugend und geistesmächtig den Beweis führte, das Abendland bringe Indien nicht nur diesen öden Materialismus, sondern eine auf idealen Prinzipien beruhende Weltanschauung, die in der Bibel die höchste Wahrheit und die edelste Sittlichkeit entwickelt. Kompetente Zeugen und Zeitgenossen bestätigen, daß, solange Duff wirkte, zumal bis zu dem Militär-Aufstande von 1857, die christliche Weltanschauung dem leider daneben einbrechenden Strome religionsloser Bildung wenigstens die Wage gehalten, wenn nicht ihn überwogen habe.

Von großer Bedeutung war Duffs Einfluß ferner auf die Gestaltung des anglo-indischen Schulwesens. Dabei kam Duff in den Anfangsjahren zu statten, daß damals der weitblickende Lord Bentinck Generalgouverneur und der fromme, verständige Sir Ch. Trevelyan sein erster Ratgeber war. Schon fünf Jahre nach der Eröffnung seiner Schule, 1835, erlebte Duff den Triumph, daß die bisherige Schulpolitik der Regierung über den Haufen geworfen und im Sinne seiner Ideen reformiert wurde. Am 7. März dieses Jahres

wurde ein Erlaß der Regierung veröffentlicht: danach ist es das Ziel der Regierung, europäische Literatur und Wissenschaft in Indien einzubürgern und alle verfügbaren Fonds allein auf die Pflege englischer Bildung zu verwenden (§ 1); die bisher unterhaltenen oder unterstützten Schulen, welche künstlich die archaistischen Liebhabereien der Orientalisten konserviert haben, sollen nach und nach eingehen (§ 2). Auch die 1822 begründete Ärzteschule in Kalkutta, welche sich bis dahin mit den alten Sanskrit-Lehrbüchern geplagt hatte, wurde aufgehoben und (1835) durch eine nach europäischen Grundsätzen geleitete ärztliche Hochschule ersetzt, in welcher die von den Brahmanen verabscheute Anatomie an toten Menschen- und Tierleibern einer der am sorgfältigsten gepflegten Wissenszweige wurde.

Das war der erste entscheidende Schritt der englischen Regierung auf der neuen, von Duff angezeigten Bahn. Es war eine Folgerung daraus, wenn neun Jahre später der Generalgouverneur Sir H. Hardinge eine weitere Verfügung veröffentlichte (Okt. 1844): da die englische Erziehung in Bengalen seit dem Erlaß von 1835 so große Fortschritte gemacht habe, solle der gesamte indische Staatsdienst (außer den etwa 750 höchsten Stellen mit riesigen Gehältern, dem sogenannten covenanted service, welche sich die Engländer vorbehielten) den englisch sprechenden Indern ohne Unterschied der Rasse und des Bekenntnisses offen stehen, und die Regierungs- und die Missionsschulen sollen alle Neujahr eine Liste der für den Staatsdienst in Betracht kommenden Persönlichkeiten einreichen. Selbst bei den untersten Ämtern solle in jedem Falle ein Bewerber, der lesen und schreiben könne, einem Analphabeten vorgezogen werden. Allerdings war von dem Erlaß einer solchen wohlwollenden Verfügung bis zu ihrer konsequenten Durchführung noch ein großer Schritt. Tatsächlich blieben bis zur Revolution 1857 alle höheren Ämter und Posten in der Zivilverwaltung wie im Heer den Indern (selbst den Heiden, erst recht den Christen) verschlossen, und der Unmut über diese Zurücksetzung war eine der Hauptursachen der wachsenden Unzufriedenheit. Daß eine solche Verfügung erlassen werde, war auch bei der Freibrief-Erneuerung 1833 ausbedungen — leider vergeblich.

Auch bei dem zweiten entscheidenden Schritt der anglo-indischen Schulpolitik, dem berühmten Schulerlaß (Educational Dispatch) des Sir Ch. Wood (später Lord Halifax) vom 19. Juli 1854*) hatte

*) Er umfaßt 18 Folioseiten im Blaubuch; der Entwurf stammt von dem spätern indischen Vizekönig Lord Northbrook.

Duff in Verbindung mit seinem hochstehenden Freunde Sir Ch. Trevelyan einen entscheidenden Einfluß. Bei den langwierigen und verwickelten Vorverhandlungen über die (letzte) Erneuerung des ostindischen Freibriefs 1852 war Duff, der damals in der Heimat weilte und in indischen Angelegenheiten bis in die Regierungskreise als eine erste Autorität galt, ausgiebig zugezogen und hatte das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit in die Wagschale geworfen, um diese Magna charta des indischen Schulwesens durchzusetzen. Der Erlaß brachte denn auch die weitreichendsten Neugestaltungen. Vorerst wurde in jeder der indischen Präsidentschaften bei den Regierungen eine „Abteilung für öffentlichen Unterricht" eingerichtet, in welcher alle Fäden des Unterrichtswesens zusammenlaufen sollten. Sodann wurden drei indische Universitäten nach dem Muster der Londoner, also lediglich als geistige Mittelpunkte und Prüfungsbehörden eingesetzt: 1857 in Kalkutta, Bombay und Madras (eine vierte Universität wurde 1887 in Lahore für den Pandschab, eine fünfte in demselben Jahre in Allahabad für die Vereinigten Provinzen gegründet). An diese Universitäten sollten alle Kollegien und High schools angeschlossen, „affiliiert" werden, um für ihre Schüler die Berechtigung zum höheren oder niedern Staatsdienste und die Zulassung zu den diesbezüglichen Prüfungen zu erlangen. Drittens wurde für das gesamte indische Schulwesen ein kunstvoller Unterstützungsmodus, das sogenannte Grant-in-aid-System eingeführt; d. h. die Regierung erklärte ihre Bereitwilligkeit, jede Schule, von wem sie auch eingerichtet und geleitet werde, nach feststehenden Maßstäben zu unterstützen, wenn sie gewissen Anforderungen an die Schulräume und das Lehrerpersonal genüge und bestimmte Leistungen in den vorgeschriebenen Fächern — Religion ausgeschlossen — aufzuweisen habe.*) Dabei

*) Das indische Schulwesen, wie es sich unter diesem Grant-System entwickelt hat, ist im Bereiche der fünf Universitäten nicht gleichartig; auch die Zählung und Bezeichnung seiner Stufen ist verschieden, und im Lehrgange und den Lehrzielen sind mannigfache Abweichungen. Als Paradigma kann das Schulwesen der Madras-Präsidentschaft gelten. Wir entwickeln dieses kurz, weil in den Berichten über indische Missionsschulen gewisse Kunstausdrücke wiederkehren, die man erst in diesem Zusammenhange versteht. Dem Aufbau liegt der Gedanke der Einheitsschule zugrunde, und zwar in Bengalen die einheitliche Gelehrtenschule, in Südindien die einheitliche Volksbildung, in den andern Provinzen Kombinationen beider Aufgaben. Das Schulganze steigt in 14 Stufen, meist Jahreskursen auf. Die ersten vier sind die Elementar- oder Volksschulklassen, die folgenden sechs sind die Realgymnasial- und die letzten vier die akademischen Klassen.

sprach die Regierung ihren Entschluß aus, sich von der direkten Beteiligung an dem höheren Schulwesen zurückzuziehen, ihre hohen öffentlichen Schulanstalten allmählich eingehen zu lassen und die höhern Schulen in die Hände unterstützter Gesellschaften und Kommunen zu legen, unter denen die Missionsgesellschaften eine hervorragende Stelle einnahmen.

Schließlich erklärte die Regierung ihre Bereitwilligkeit und ihren Entschluß, in jedem Bezirke Musterschulen zu gründen und besonders für die Fachstudien, Jura, Medizin, Künste usw., Fachkollegien aller Art zu schaffen. Duffs Biograph, George Smith, sagt mit Recht, wenn Duff weiter nichts getan hätte, als die anglo-indische Schulgesetzgebung von Lord Bentinck bis zu diesem Schulerlaß in seinem Geiste zu beeinflussen und zu gestalten, so hätte er sich damit allein

---

Innerhalb dieses Rahmens zählt man die vier untersten Klassen als 1.—4. Standard, die anschließenden Mittelklassen als 1., 2., 3. Form oder als 5.—7. Standard; die Elementarklassen zusammen heißen das Primary Department, die Primar- oder Elementar-Abteilung, die drei unteren Mittelklassen des Lower Secondary oder Middle Department, die Mittelschule, und zwar middle english oder middle vernacular, je nachdem mit Nachdruck Englisch betrieben oder der Unterricht auf die einheimischen Sprachen beschränkt wird. Die drei oberen Mittelklassen heißen fast allgemein die High school. Eine Übersetzung dieser Bezeichnung mit „Hochschule" ist irreführend, die indische high school entspricht etwa der Sekunda unserer Realgymnasien, wir behalten deshalb den englischen Ausdruck bei. Von den vier akademischen Klassen bereiten die beiden ersten auf das First in Arts (F. A.), die beiden folgenden auf das Bachelor of Arts- (Baccalaureus Artium) Examen (B. A.) vor; in der Regel bis dahin gehen die eigentlichen Unterrichtskurse. An das B. A. schließt sich noch ein dritter Zweijahrs-Kursus, um auf das höchste akademische Examen eines Master of Arts (Magister Artium, M. A.) vorzubereiten; diese abschließenden Studien werden meist privatim getrieben; in Bengalen werden auch für diese abschließenden Semester reguläre Lektionen erteilt. Diese sechs akademischen Jahrgänge bilden das College im technischen Sinne des Wortes, den akademischen Abschluß des Schulwesens. Da unser deutsches Wort Kolleg auch den entsprechenden Sinn auszudrücken vermag, behalten wir dieses bei, meinen aber das Wort stets in der englisch-schultechnischen Bedeutung. Die Übergänge von einer Stufe zur andern, also vom Primary zur Mittelschule, von dieser zur High School, von dieser zum Kolleg, und in letzterem wieder die drei Prüfungen (zum F. A., B. A. und M. A.) werden durch öffentliche Prüfungen vermittelt, welche meist die Universität als Examensbehörde abnimmt. Fast alle diese Prüfungen sind nur schriftlich.

Um die Höhe des jährlich zu gewährenden Grants festzustellen und die dabei erforderlichen Bedingungen zu normieren, ist in jeder Provinz ein „Board of Education" eingesetzt, an dessen Spitze ein „Director of Public Instruction steht. Diesem Board sind eine Anzahl von Schulinspektoren, eventuell auch Inspek-

um Indien ein bleibendes Verdienst erworben. (J. G. Smith, Life of Alex. Duff. 4. Ausg. S. 266.)

Der Schulerlaß, besonders das Grant-System ist für die Entwicklung des indischen Schulwesens von grundlegender Bedeutung geworden und muß als ein genialer Griff bezeichnet werden. Es zog die schlummernden Kräfte, Missionen, Kommunen, Fürsten und Private zur Mitarbeit an der Volkserziehung heran und ermöglichte der Regierung ein Maß von Aufsicht über die Leistungen, welches für die erst werdenden Verhältnisse ausreichte. Dabei gestattete es, in dem Grade, als der Lerneifer der indischen Völker wuchs, eine weite Ausbreitung des Schulwesens bis in die abgelegensten Landschaften, ohne den Schulapparat der Regierung weiter zu belasten, als daß etwa mehr Schulinspektoren angestellt werden mußten. Und durch verständnisvoll verliehene Stipendien war es möglich, den Lerneifer der Kinder anzustacheln und auch Kindern der Armen den Weg zu akademischen Studien zu eröffnen. Auch für die Mission war dieses Grant-System von großer Wichtigkeit. War bis dahin die Regierung trotz der wohlwollenden Erlasse eines Bentinck und Hardinge in der Gewährung finanzieller Zuschüsse an die Missionsschulen spröde, wo nicht gar ablehnend gewesen,*) so hatte nun die Mission

---

torinnen, unterstellt, welche in jedem Jahre jede Schule und jede Klasse zu prüfen haben, um nach der Zahl der Schüler und dem Grade der Leistungen die Höhe des Grants zu bemessen. Die seitens der Universität abzunehmenden Versetzungsexamina und die seitens der Schulinspektoren abgehaltenen Grantprüfungen laufen unabhängig nebeneinander her.

Das Berechtigungswesen, d. h. der Zutritt zu den höheren und niedern Staatsämtern, zu den staatlichen Fachkollegien, den Lehrerseminaren usw. ist in den einzelnen Provinzen verschieden, aber stets im engen Anschluß an die Versetzungs-Prüfungen geordnet. In ähnlicher Art wie bei uns die Einjährigen- und die Abiturienten-Prüfung Berechtigungen erteilt und Lebenswege aufschließt, ist es in Indien mit allen Universitätsprüfungen, also auch schon mit der Versetzung von dem Primary (Volksschule) in das Secondary (Mittelschule) der Fall. Dieses Berechtigungswesen spielt im neueren indischen Volksleben eine große Rolle. Vgl. Frohnmeyer, Über indisches Schulwesen. Basler Miss.-Stud. Heft 31. — W. J. Chamberlain, Education in India. New York 1899. —

*) Für Schulzwecke wurde bis dahin überhaupt möglichst wenig Geld aufgewandt, und von den wenigen verfügbaren Mitteln bekamen die Missionen nichts ab. Übrigens suchte der Direktorenhof auch die missionsfreundliche Wirkung dieses Woodschen Gesetzes sofort dadurch aufzuheben, daß er verfügte, Missionsschulen dürften keinen Grant erhalten; aber seine Herrschaft ging 1857 zu Ende, und das Gesetz blieb.

einen Rechtsgrund zur Seite. Und da Missionare wie Dr. Duff auf die Gestaltung des Erlasses von entscheidendem Einfluß gewesen waren, lag es am Tage, daß die Grundtendenz des Grant-Systems darauf abzielte, die Missionen in größerem Umfang als bisher zu dem ihnen kongenialen Werke der Volkserziehung heranzuziehen.*)

Noch nach zwei andern Seiten hin haben wir die tiefgreifenden Wirkungen von Duffs Lebensarbeit zu verfolgen. Sein Vorbild regte in ungewöhnlichem Maße zur Nacheiferung an; der von ihm eingeschlagene Weg wurde mit wechselndem Erfolg, aber in immer größerem Umfang sowohl von andern Missionaren seiner Kirche als auch von andern Missionsgesellschaften betreten. Duff hat der Schulmission für immer einen gesicherten Platz unter den Missionsmitteln in Indien erobert, und zwar in einem Umfang, daß die Mission in keinem andern Kulturland des Ostens auch nur annähernd etwas Gleiches an die Seite zu stellen hat. In Japan lagen die Verhältnisse vielfach günstiger als in Indien, und es ist auch dort auf dem Gebiete des Schulwesens Großes geleistet. Daß es dort die Mission mit Ausnahme der von dem Japaner Nisima gegründeten Doschischa nicht zu einem großartigen Schulwesen gebracht hat, ist nur dadurch zu erklären, daß sie unter ihren Missionaren keinen Duff gehabt hat.

---

*) Die Regierung hatte das Volksschulwesen bis dahin in unverantwortlicher Weise vernachlässigt; Lord W. Bentinck hatte 1834 eine allgemeine Recherche in Bengalen veranstaltet, um festzustellen, wie es damit bestellt sei; das Ergebnis war, daß mehr als 92 % der Bevölkerung im schulpflichtigen Alter keine Schule besuchten, — dabei hatte man sich beruhigt. So unzureichend auch im Jahre 1852 die Volksschulen der Mission bei der damals noch relativ geringen Ausbreitung ihrer Arbeit waren, — sie enthielten doch wenigstens viermal soviel Kinder als die Volksschulen der Regierung. Alle Schulinstitute der Regierung zusammen hatten 1854 nur 12000 Schüler! Der fromme Statthalter der Vereinigten Provinzen James Thomason (seit 1844) war der erste, der systematisch Volksschulen gründete; er ist, etwas übertrieben, der „Vater der Elementar-Erziehung in Vorderindien" genannt. Er suchte sich dabei möglichst eng an die bereits vorhandenen indischen Dorfschulen (Patascha la) anzulehnen. — Duff und seine Freunde hätten gern durchgesetzt, daß durch den Schulerlaß die Bibel ausdrücklich zum Lehrbuch für alle Regierungsschulen erklärt werde. Allein sie konnten nur erreichen, daß die bis dahin schon teilweise übliche Praxis zur Ordnung erhoben wurde, daß in jeder Schulbibliothek ein Exemplar der Bibel vorhanden sein müsse und jeder Lehrer das Recht habe, sie außerhalb der Schulstunden mit jedem Schüler zu lesen, der Verlangen nach solcher Unterweisung ausspreche.

Speziell dem Missionswesen der schottischen Freikirche hat Duff, einer ihrer ersten und bedeutendsten Missionare, den Stempel seines Wesens aufgedrückt; sie ist in Indien bis heute die Schulmission par excellence. Für Duffs Zeit in Indien, speziell die Zeit bis 1857 ist die glänzende Entwicklung des Missionsschulwesens geradezu das hervortretendste Kennzeichen; das Vierteljahrhundert 1830—57 ist die Zeit der Schulmission. Die Regierung verharrte in diesem Zeitraum trotz der guten Vorsätze eines Bentinck im wesentlichen in einer schwer begreiflichen Apathie; war doch drei Jahre lang ein Lord Ellenborough Generalgouverneur, der den politischen Ruin der englischen Kolonialherrschaft als die unausbleibliche Folge der Erziehung der Hindu ansah! So beherrschten in dieser Zeit die Missionsschulen die indische Geisteswelt in einem Umfang, den wir uns heute nur noch schwer vorstellen können. In Bombay gründete Dr. John Wilson — nächst Duff damals der hervorragendste schottische Missionar — das glänzende, später nach ihm genannte „Wilson College"; in Madras begannen Anderson und Braidwood 1837 die „General Assembly School", welche sich unter der genialen Leitung Dr. Millers, des berühmtesten jetzt lebenden Schulmissionars zum „Christian College" entwickelte. In dem zentralindischen Nagpur begann Dr. Stephen Hislop 1844 das vierte Kolleg seiner Mission. Im Jahre 1853 gründete die CMS. das St. Johns-Kolleg in Agra, dessen erster Leiter der spätere Bischof French war; 1841 eröffnete Rob. Noble in Masulipatam das Kolleg, das seinen Namen trägt. Das waren die glänzendsten Hochschulen, welche nach Duffs Vorgang und Vorbild schnell hintereinander in den verschiedensten Teilen des Landes eingerichtet wurden, von deren wie den von der schottischen Staatskirche nach der Kirchentrennung fortgeführten Kollegien in Kalkutta, Madras und Bombay zu schweigen.

Besonders wertvoll und seinem Herzen teuer waren Dr. Duff die direkten Erfolge seiner Schularbeit, die Bekehrung hervorragend begabter, vielseitig gebildeter und aufrichtig frommer Jünglinge aus den obersten Kasten und Schichten der Hindu-Gesellschaft. Es sind ihrer nicht allzuviele; Duffs Biograph zählt — übertretende Familien als Einheit gerechnet — im ganzen nur 26 auf. Aber welche ausgezeichneten Persönlichkeiten, welche Säulen der indischen Kirche sind darunter! Ein Krishna Mohan Banerjea (dschi), ein Gopinath Nandi, ein Mohesh Chander (Tsch) Ghose, ein Anando Chand (Tsch) Mo-

zumdar, ein Lal Behari Day*) — das sind leuchtende Sterne am Himmel der indischen Christengemeinde. Es war in Nordindien etwas Neues, daß nicht mehr nur aufgelesene Waisenkinder, Kastenlose, Bettler und Krüppel sich der Christengemeinde anschlossen, sondern daß Glieder der edelsten Familien zu ihr übertraten. Fast alle Aristokraten-Familien Kalkuttas waren unter den Bekehrten vertreten, die Mukerjea, Banerjea und Chakarbatty, die Ghose, Mozumdar und Datt, die Sirkar, Nath und Ganguli. Der Verfasser hatte in Kalkutta Gelegenheit, mit mehreren Gliedern dieser vornehmen Familien, Christen und Heiden, über die wunderbare Zeit Duffs zu sprechen. Sie waren einstimmig in dem Urteil, daß es eine ganz einzigartige Zeit gewesen sei; bis in die obersten Kreise hinein sei das Christentum der Gegenstand der heißesten und interessiertesten Verhandlungen gewesen; jede Familie habe mit dem Übertritt ihrer begabtesten und tüchtigsten Glieder gerechnet; es sei ein Wehen und Bewegen durch die Hindu-Gesellschaft hindurchgegangen wie nie zuvor — und nie seither. Die Bekehrungen aus den vornehmsten Kreisen beschränkten sich nicht auf Duffs Kolleg in Kalkutta. In Masulipatam traten Ainala Bushanam, Manchala (tsch) Ratnam und Jani Ali,**) in Agra Tara Chand und Madho Ram, in Bombay der Parsi Dhanjibbai (dschi) Nauroji und andere über. Die Bekehrten aus den höchsten Volksklassen bilden seither ein bedeutsames Element in der indischen Christenheit.

b) **Der Kampf gegen die Begünstigung des Heidentums. Lord Bentincks Reformen.*****) Dem Prinzip nach vertrat die Kompanie den Grundsatz der strengsten religiösen Neutralität; sie tat sich nicht wenig darauf zu gute und wies bei jeder Gelegenheit auf diese vortreffliche, einzig angemessene „traditionelle" Politik hin. Allein vom Anfang des 19. Jahrhunderts ab ist in dieser Beziehung ein höchst bedauerliches, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt bedenklicheres Abweichen zu verfolgen, welches die Kompanie einerseits zu einer grenzenlosen Verhätschelung der einheimischen Religionen, andrerseits zu einer ungerechten Zurücksetzung des Christentums veranlaßte. Die anstößigste Form, in welcher diese „allgemeine Unterstützung" des in-

*) Vgl. das Lebensbild Baba Padmanji's: J. M. Mitchell, Once Hindu, now Christian. New York. — R. M. Benson, Father Goreh. London 1900.

**) G. T. Fox, Henry Watson Fox. London 1853.

***) Basl. Miss.-Mag. 1858, S. 259 ff.

dischen Götzendienstes auftrat, war die Pilgertaxe. Als die Engländer 1803 Orissa in Besitz nahmen, gab — Bestechung der gefügigen Tempelbrahmanen brachte dieses Orakel zuwege, — in der Nacht vor dem Einzug der englischen Truppen der schwarzblaue Gott Dschagannath (Herr der Welt) von Puri den Wunsch zu erkennen, fortan unter der Obhut der Engländer zu stehen. Die Kompanie übernahm auf das bereitwilligste das Patronat über den berühmten Wallfahrtsort und das weite Tempelland. Bald langte aus London der Befehl ein, die ehedem von den Mohammedanern, den früheren Herren des Landes, eingezogene Pilgertaxe zugunsten der Kompanie zu erheben und zu verwalten. Marquis Wellesley, der damalige Generalgouverneur, weigerte sich, diesem Befehle Folge zu leisten. Aber sein Nachfolger, der schwache Barlow stellte 1806 die Tempelgüter von Puri unter britische Verwaltung und regelte die Pilgertaxe mit peinlicher Genauigkeit; dagegen übernahm die Regierung alle Ausgaben zur Unterhaltung der Tempelgebäude, zur Bezahlung der Priester und zur geordneten Fortführung des Tempeldienstes. Sie machte dabei ein gutes Geschäft; denn sie erzielte im Jahr einen Reingewinn von 135000 Rup. und mehr. Aber was sollten die Missionare den Einwürfen der Heiden entgegensetzen, wenn diese fragten: „Wenn Dschagannath nichts wäre, warum bezöge die Kompanie so viele Rupies von ihm?“ oder „Wenn eure Religion die wahre wäre, so würde die Regierung sie unterstützen; aber sie tut das nicht, sie unterstützt vielmehr unsere Götter!“ Gaya in Bihar, aus Buddhas Zeit hochberühmt und seit der brahmanischen Restauration fast ein ebenso berühmter Wallfahrtsort der Hindu wie der Buddhisten, bot mit der auch dort eingerichteten und peinlich genau geordneten Pilgertaxe eine zweite Einnahmequelle. Die Kompanie hatte hier die Genugtuung, daß sich die Zahl der Pilger seit der Einführung der englischen Pilgertaxe zusehends hob; von 21000 stieg sie auf über 100000, und der Gewinn belief sich in guten Jahren auf 250 bis 300000 Rupies. Die verlockenden Erfolge der Pilgertaxe an diesen beiden berühmten Wallfahrtsorten veranlaßten die Kompanie, diese heidnische Kopfsteuer an immer mehr Wallfahrtsorten und Tempeln einzuführen, in Allahabad, in Tirupaty im südlichen Telugulande, in Kaschipur, Sarkara, Sambal, Hawa und an andern Orten. Die Reineinnahmen allein aus dieser Pilgertaxe beliefen sich durchschnittlich im Jahr auf $1\frac{1}{2}$ Mill. M. und mehr. Man muß, um dies Vorgehen zu verstehen, nicht um es zu entschuldigen, in Rechnung ziehen,

daß sich die englischen Gebieter in einer eigentümlichen und schwierigen Lage befanden. Sie annektierten einen Staat nach dem andern und übernahmen mit der Regierung auch die Verpflichtungen, welche den alten Herrn obgelegen hatten. Dazu gehörte die Verwaltung der Tempel und der Tempelgüter. Es hätte sich wohl ein Ausweg aus dieser Verlegenheit finden lassen, wenn der Wille dazu vorhanden gewesen wäre; aber der fehlte eben, zumal angesichts der großen, so erzielten Einnahmen.

Bald ging man weiter und fing an, unmittelbar die heidnischen Tempel zu unterstützen. In Kandschipuram (südw. von Madras) war der berühmte Schiwa-Tempel, eines der schönsten Tempelbauwerke des Tamulenlandes, in Verfall geraten, und die Tempelbrahmanen konnten oder wollten ihn nicht wiederherstellen. Da veranlaßte der englische Beamte Place die Kompanie, den Tempel mit nicht unbedeutenden Kosten zu restaurieren, „um die Eingeborenen zur Übung der Tugend anzuregen." Und der „christliche" Beamte brachte selbst dem Tempel und seinem Gotte Opfer dar, welche jahrzehntelang als Sehenswürdigkeit aufgehoben und gezeigt wurden. Nachdem einmal der Anfang gemacht war und die Regierung sich öffentlich als Beschützerin des Götzendienstes erklärt hatte, schritt man in dieser Richtung unaufhaltsam vorwärts. Zivil- und Militärbeamte wurden gezwungen, heidnische und mohammedanische Feste mit ihrer Gegenwart zu beehren und sogar in manchen Fällen die Opfergaben der Regierung an die Brahmanen zu überbringen. Die Götzen wurden bei ihren Festprozessionen mit „königlichen Kanonensalven" begrüßt. In Zeiten der Dürre stellte die Regierung Brahmanen an und besoldete sie, welche um Regen bitten sollten. Zu den Umzügen der ungeschlachten Götzenwagen wurden Tausende von Pilgern zwangsweise zusammengetrieben, sich vor die Seile zu spannen. Zu Umbauten, Besserungen und andern Arbeiten in den Götzentempeln wurden Zehntausende von Rupien ausgegeben; selbst an Brahmanen-Speisungen ließ man es nicht fehlen. Man scheute sich sogar nicht, in Vergessenheit geratene heidnische Feste neu zu beleben. Ein Tempelgut nach dem andern wurde in die Verwaltung der Kompanie übernommen; ihre Beamten hatten dann für alles zu sorgen, für die Anschaffung neuer Götzenwagen und neuer Götzen, die Anstellung und Bezahlung der Brahmanen, der Maler, der Musiker, der Reissieder, der Wächter, und um das Maß voll zu machen, erhielten selbst die Tempeldirnen, die Natsch, ihr Gehalt von den englischen

Beamten. Zu einer Zeit, als schon längst tatkräftig gegen dieses ganze System angekämpft wurde (im Jahre 1858!), bezogen in der Madras-Präsidentschaft 8292 Götzen und Tempel jährlich 876780 Rupien; in der Bombay-Präsidentschaft erhielten 26589 Tempel und Götzen 698593 Rupien, und im ganzen Herrschaftsbereiche der Kompanie wurden jährlich 1715586 Rupien für die Unterstützung des Götzendienstes ausgegeben!*) In Madras wurden am Neujahrstage (Pongolfest), wo der Hindu das Gerät anbetet, womit er seinen Lebensunterhalt verdient, auf Anordnung der Regierung in den Staatsbureaus die Rechnungsbücher und die amtlichen Dokumente samt den Schreibtischen, Tintefässern und Federhaltern unter vielen Zeremonien, zu denen die Regierung das Geld gab, feierlich angebetet!

Vielfach gingen Privatpersonen noch weiter; sie errichteten den heidnischen Göttern Tempel und fundierten sie. Namentlich häufig kam dieser Unfug bei solchen vor, welche heidnische Maitressen hatten und diesen zu Gefallen, auf ihren Gehöften, Heiligtümer bauten. (Basler Miss.-Mag. 1857, S. 432.)

Von einer Kompanie, welche sich so beständig in der auffallendsten und absichtlichsten Weise mit dem Hinduismus identifizierte, war kaum etwas anderes zu erwarten, als daß ihr das eindringende Christentum unbequem sein und sie demselben Widerstand entgegensetzen werde. In den Reihen ihrer Hindu-Beamten duldete sie keinen Christen; jeder Mohammedaner und Hindu war ihr recht; ein ein-

*) Wie man in Missionskreisen diese offenkundige Begünstigung des Hinduismus ansah, zeigt eine Äußerung des damaligen Generalpräses der Basler Mission: „Der Götzendienst in Indien war im Sinken begriffen; viele Tempel waren in sichtbarem Verfall, die Tempelschätze waren von habsüchtigen Brahmanen vergeudet, und das ganze Götzensystem hatte keine Kraft mehr in sich selbst, sich wieder zu erheben. Es schien seiner Auflösung entgegenzugehen. Da kam die Regierung und baute die Tempel wieder, verwaltete die Tempelgüter selbst und sorgte dafür, daß die Götzenfeste und Prozessionen wieder mit gehörigem Glanz gefeiert wurden. Das ganze System des Hinduismus ward mit neuer Würde und neuem Ansehen angetan, so daß es vor den Augen des Volkes gleichsam neugeboren schien. Deshalb vermehrte sich, trotz der hohen Pilgertaxe, die Zahl der Wallfahrer bei den berühmten Götzenorten ins Unglaubliche; die Brahmanen erschienen als Regierungsbeamte, und das Volk war überzeugt, daß zwischen der Hindu-Religion und der Religion der Regierung kein Unterschied sei. Den Brahmanen selbst wurde ein mächtiges Beweismittel in die Hand gegeben, ihre falsche Religion vor dem betörten Volke zu rechtfertigen." Basl. Miss.-Mag. 1858, S. 346.

geborener Christ war ein minderwertiges Wesen, dem man mit dem äußersten Argwohn begegnen mußte.

Als 1816 in der annektierten Provinz Maisur die neue britische Verwaltung eingerichtet wurde, wurden die Christen ausdrücklich von den Richter-Ämtern ausgeschlossen, zu denen sie vorher unter dem heidnischen Regimente unbedenklich Zutritt gehabt hatten. Als in Bengalen ein Missionar zwei bekehrte Frauen getauft hatte, wurde er auf Grund einer Bestimmung des Manu (!) verurteilt, „weil er die Frauen ihren Männern abspenstig gemacht habe!" Zum Glück hob das Obergericht in Kalkutta, an das der Missionar appellierte, das sinnlose Urteil auf. Als Lord Bentinck längst die entehrende Prügelstrafe in der Armee aufgehoben hatte, scheute sich ein englischer General nicht, einen desertierten, aber freiwillig zurückgekehrten Christen zu 200 Schlägen mit der „neunschwänzigen Katze" zu verurteilen. Die Christen sollten eben unter allen Umständen und bei jeder Gelegenheit erfahren, daß sie auf keine Gnade seitens der Regierung zu rechnen hätten!

Der erste, welcher den Mut und die Tatkraft besaß, in Indien einen Anfang mit einer verständigeren Politik zu machen, war der General-Gouverneur Lord William Bentinck (1828—35). Mit ihm beginnt für Indien die Zeit der Reformen.

Bentinck kam unter eigentümlichen Umständen nach Indien: die Finanzverhältnisse der Kompanie waren bedroht, die Dividenden waren erschrecklich zurückgegangen; die Schuldenlast mehrte sich drückend; ängstliche Gemüter fürchteten einen Bankrott der ehedem steinreichen Handelsgesellschaft. Bentinck sollte der Retter aus dieser Not sein. Und er war ein Finanzgenie; er verstand es in kurzer Zeit, auf allen Gebieten der Verwaltung beträchtliche Ersparnisse zu machen, neue Einnahmequellen zu erschließen und die Schulden herabzumindern. Aber Bentinck war mehr als ein geschickter Rechenmeister, er war auch ein durchgreifender Staatsmann von weitem Blick. Und weil die Kompanie ihn notwendig brauchte und ihm viel verdankte, mußte sie ihn gewähren lassen. Bentinck war so klug, seine Reformpolitik bei Fragen zu beginnen, welche kein Geld kosteten und die jedem englischen Christen im Grunde der Seele anstößig sein mußten. Zu den grausigsten Gebräuchen des indischen Heidentums gehörte die Witwenverbrennung, das Sati. Die Untersuchungen der Missionare und die Erzählungen von Beamten der Kompanie, die als Augenzeugen reden konnten, ließen keinen Zweifel,

daß dieser Brauch erschrecklich häufig geübt wurde. Es wird berechnet, daß allein im damals englischen Bengalen in 10 Jahren 5997 Witwen lebendig verbrannt waren, und oft genug waren die unglücklichen Frauen zu diesem Opfer gezwungen oder mit Gewalt in die brennenden Flammen der Scheiterhaufen geworfen. Lord Bentinck verbot das Sati, die Verbrennung der Witwe auf dem Scheiterhaufen des verstorbenen Gatten, und drohte, künftig alle die unter Strafe des Mordes zu stellen, welche sich daran beteiligen würden (1829). Damit griff er dem Hinduismus an die Wurzel. Der Direktorenhof in London zitterte, als er von dieser seiner bisherigen Politik schnurstracks zuwiderlaufenden Maßregel hörte; die alten indischen Beamten beschworen den Generalgouverneur, dieses Gesetz zu widerrufen; aber er blieb fest, — und Indien blieb ruhig. Ermutigt durch diesen ersten Erfolg ging Bentinck Schritt für Schritt weiter; er verbot die Ersäufung der Kinder in den heiligen Flüssen, zumal im Ganges, das Aussetzen von Alten und Kranken am Ganges, die Verlockung, sich dadurch zu opfern, daß man sich bei den großen Prozessionen unter die Götzenwagen warf, oder sich zu der Qual des Hakenschwingens darbot; er rottete mit eiserner Hand die Thags aus, jene furchtbare Verbrecherkaste Nordindiens, welche der Göttin Kali zu Ehren erdrosselte, wen sie immer in ihre Gewalt bekam. Bentinck war auch der erste, welcher die Ungerechtigkeit in der planmäßigen Zurücksetzung der Christen wenigstens teilweise zu beseitigen wagte; er erließ zunächst nur für die Provinz Bengalen 1832 das Gesetz, daß vor dem britischen Gericht jeder Untertan, welcher Kaste oder welchem Glauben er auch angehöre, gleich sei; und daß niemand durch seinen Übertritt zu einem andern Bekenntnisse, also auch nicht zum Christentum, bürgerlich geschädigt werden solle, auch nicht sein Erbrecht verliere. Alle diese Reformen waren ohne Schwierigkeit durchgeführt, und obschon sie althergebrachte, tiefeingewurzelte Vorurteile der Hindu an der Wurzel angriffen, hatten sie weder eine allgemeine Unzufriedenheit noch Aufstände und Empörungen zur Folge. Das machte den Männern Mut, welche in England und in Indien aus christlichen und humanen Gesichtspunkten die „traditionelle" Politik der Kompanie mißbilligten. Im Jahre 1833 beschloß als Vertreter dieser Richtung Lord Glenelg, des Charles Grant gleichgesinnter Sohn, einen einschneidenden und entscheidenden Schritt zu tun und die bisherige Verbindung der Kompanie mit dem in-

dischen Götzendienst in der Wurzel zu durchschneiden. Er erließ ein Gesetz, dessen sieben Paragraphen also lauten:

Es ist hiermit verordnet,

1. „Daß alle und jede Beteiligung britischer Beamten an der Verwaltung der heidnischen Tempel, an den Sitten, Gebräuchen und religiösen Vorkehrungen der Priester und ihrer Gehilfen, an der Anordnung ihrer Zeremonien, ihres Kultus und ihrer Feste, überhaupt an den Angelegenheiten ihres innern Haushalts hinfort aufhöre.

2. Daß die Pilgertaxe überall abgeschafft werden.

3. Daß Strafgelder und Opfer hinfort nicht mehr als eine Einnahmequelle der britischen Regierung betrachtet und somit nicht mehr von den Beamten der Ostindischen Kompanie eingesammelt oder angenommen werden.

4. Daß hinfort kein Beamter der Ostindischen Kompanie sich an der Einsammlung, Verwaltung oder Aufbewahrung derjenigen Güter beteilige, die als Strafgelder oder Opfer bei den Tempeln eingehen, mögen dieselben in Münze, in Naturalien oder Grundbesitz bestehen.

5. Daß künftighin kein Beamter der Ostindischen Kompanie irgend eine Einnahme aus den oben benannten oder ähnlichen Erwerbsquellen beziehe.

6. Daß in allen Maßnahmen, die sich auf die Tempel, den Kultus, die Feste, die religiösen Übungen, die gottesdienstlichen Gebräuche ꝛc. beziehen, unsre eingeborenen Untertanen ganz und gar sich selbst überlassen bleiben.

7. Daß in allen den Fällen, wo es nötig erachtet worden ist, eine Polizeimacht zur Erhaltung der Ruhe und Sicherheit der Pilger oder sonstiger Anbeter aufzustellen, diese Polizei künftighin ausschließlich aus den allgemeinen Einkünften des Landes besoldet und bestritten werde."

Nach dem Instanzenweg mußte dieser Gesetzentwurf von Lord Glenelg, dem Direktor des Kontrollhofes und dem Direktorenhofe zur Begutachtung vorgelegt werden. Diese lehnten ihn mit allen gegen eine Stimme als völlig unannehmbar ab. Allein Glenelg bedeutete den Herrn, da er das Recht habe, ein solches Gesetz auch ohne ihre Genehmigung nach Indien zu senden, sei es ihrem Ansehen wenig dienlich, wenn er es gegen ihren Willen durchsetze. Die Direktoren mußten sich fügen, das Gesetz ging nach Indien, — nur um dort bei allen Vertretern der bisherigen Politik das bedenklichste

Kopfschütteln zu verursachen. Keine Provinzial-Regierung hatte Lust oder Mut, mit seiner Einführung auch nur einen Versuch zu machen; drei Jahre vergingen, das Gesetz schien vergessen, begraben. Als 1836 eine ansehnliche Deputation in Madras unter Führung des Bischofs Corrie den Gouverneur an dasselbe erinnerte und um seine endliche Ausführung bat, wurde Corrie schroff abgewiesen, „der Statthalter habe mit Bedauern wahrgenommen, daß der Bischof der ihm gemäß seines Amtes zustehenden Pflicht so wenig nachkomme, den übermäßigen Eifer erhitzter Gemüter zu zähmen, daß er sich vielmehr mit Fragen befasse, die nur den Frieden und die Ruhe des Landes zu gefährden geeignet seien." In England wurde inzwischen dem Direktorenhofe klar, daß das Glenelgsche Gesetz ihnen jährlich eine Einbuße am Einkommen von 600000 M. koste; soviel brachte ihnen der indische Götzendienst ein, und sie triumphierten, diese Summe sei „ein zu hoher Preis, als daß man sich den christlichen Phrasenmachern in der Exeter Hall willfährig zeigen könne." Eine neue Depesche wurde nach Indien gesandt, welche einem Widerruf des Gesetzes von 1833 gleich kam und die früheren Gesetze womöglich noch bindender, die Begünstigung des Götzenwesens noch entschiedener machte. Allein allzu scharf macht schartig. Infolge dieses Widerrufs legte ein hochangesehener angloindischer Richter, Nelson, sein Amt nieder. Und als in der Madras-Armee unter dem Oberbefehlshaber Sir Peregrine Maitland ein christlicher Trommler bestraft werden sollte, weil er sich geweigert hatte, zu Ehren einer Götzenprozession die Trommel zu rühren, legte der fromme Maitland lieber den Oberbefehl nieder, als daß er sich an dieser Liebedienerei gegen das Heidentum beteiligte. Diese Amtsniederlegung Nelsons und Maitlands erregte in England ungeheures Aufsehen, und die Entrüstung des Landes zwang 1840 den Direktorenhof in der Hauptsache das Glenelgsche Gesetz von 1833 anzuerkennen. Die Verbindung mit dem Götzendienste wurde allmählich abgebrochen, die Pilgertaxe hörte auf, die Tempel wurden der Obhut der Brahmanen zurückgegeben; die Anwesenheit britischer Offiziere bei heidnischen Festen wurde nicht mehr gefordert. Es dauerte lange, bis die tief einschneidende Neuordnung sich durchsetzte; die Kompanie hatte allzuviele Tempelgüter eingezogen, Tempelschätze in Verwaltung genommen usw.; es war unbequem und hielt hart, diese fetten Bissen wieder herauszugeben. Noch zur Zeit des Militäraufstandes 1857 und bei der Übernahme der Regierung seitens der englischen Krone

hingen viele Heiligtümer und Götzentempel von der Kompanie ab. Aber immerhin war eine neue Bahn eingeschlagen und an diesem Punkte grundsätzlich mit der alten Politik gebrochen. Im Jahre 1862 wurden durch ein weiteres Gesetz auch die letzten Tempel- und Moscheegüter an Hindu- und Mohammedaner-Körperschaften übertragen.

Das Jahr 1845 brachte eine weitere Neuordnung. Da sich die vorher erwähnte Verfügung Bentincks vom Jahre 1832, welche die Gleichberechtigung der Christen vor Gericht zunächst in der Provinz Bengalen feststellte, ohne irgend erhebliche Schwierigkeiten durchgesetzt hatte, ließ sich die Kompanie durch das Drängen der öffentlichen Meinung bewegen, ihre Bestimmungen auch auf alle übrigen britischen Besitzungen in Indien auszudehnen. Sie erließ 1845 die sogenannte Lex loci, deren wichtigste Bestimmung lautet:

„Was für Gesetze oder Bräuche immer jetzt in den der Regierung der Ostindischen Kompanie unterworfenen Ländern in Kraft bestehen, insoweit sie irgend eine Person mit Verlust an Rechten oder Eigentum bestrafen, oder in irgend einer Weise ihr Erbrecht schmälern oder berühren, aus dem Grunde, weil er oder sie ihre Religion aufgeben oder von irgend einer religiösen Genossenschaft ausgeschlossen oder einer Kaste verlustig wurden: sie sollen aufhören, in den Gerichtshöfen der Ostindischen Kompanie, sowie in den Gerichtshöfen, die unter dem königlichen Freibrief innerhalb der besagten Länder bestellt wurden, als Gesetze zu gelten."

Wir fügen hier gleich hinzu, das Jahr 1866 brachte ein weiteres wichtiges Gesetz zum Schutze der Christen. Traten solche vom Hinduismus über, so war es ihnen bis dahin bei Strafe der Verurteilung wegen Bigamie verboten gewesen, sich wieder zu verheiraten, solange ihre heidnische Frau noch lebte. Und da die heidnischen Verwandten ihnen diese Hindufrauen meist vorenthielten, waren sie zu unfreiwilliger, oft schwer zu tragender Ehelosigkeit genötigt. Da setzte der treffliche angloindische Gesetzgeber Sir Henry S. Maine ein Gesetz durch, wonach unter gewissen Bedingungen den Christen die Wiederverheiratung gestattet wurde, wenn die heidnischen Frauen sich weigerten, bei ihren christlichen Männern zu bleiben, — eine große Wohltat für die Christen.

Inzwischen hatten die Kämpfe um die Wiedererneuerung des königlichen Freibriefes im Jahre 1833 der Kompanie neue Zugeständnisse abgerungen. Nicht nur, daß ihr auch das Handels-

monopol mit China, das sie aus den Charter-Kämpfen von 1813 noch gerettet hatte, von der Nation abgenommen wurde; ein Parlamentsbeschluß nötigte sie sogar, ihrerseits fernerhin alle und jede Beteiligung am Handel aufzugeben, alle Handelswaren, Vorräte und Effekten daheim und draußen zu veräußern, alle Warenhäuser, Schiffe usw. zu verkaufen und hinfort keinerlei Handelsgeschäft zu betreiben. Die „Handelsgesellschaft" sollte eine „Regierung" werden. Zu gleicher Zeit wurde Indien für alle Nationen geöffnet und jedem ehrlichen Manne gestattet, sich dort niederzulassen. Diese Bestimmung eröffnete Indien auch der Missionstätigkeit anderer Nationen. Es beginnt daher mit diesem Jahre die Missionsarbeit der nichtenglischen Missionsgesellschaften in Indien.

Es war ein heißes Ringen, in welchem teils das wachsende Handelsinteresse des englischen Volkes, teils das erwachende öffentliche Gewissen, teils die zunehmende Erkenntnis von den Regentenpflichten in dem neugewonnenen Weltreiche dem zähen Konservatismus des Direktorenhofes ein Zugeständnis nach dem andern abgewannen. Der Kompanie bleibt nicht der Ruhm, daß sie diese wichtigen Reformen aus eigenem Antriebe durchgeführt hätte. Der alte, eingefleischte Krämergeist der Handelsgesellschaft mußte durch den neugewonnenen staatsmännischen Geist der Nation, durch das zu einer Großmacht erstarkte christliche und kirchliche Gewissen bezwungen werden.

c) **Der Eintritt der Deutschen und der Amerikaner in die indische Mission. Die Eröffnung des Pandschab. 1833—1857.** Es ist an dieser Stelle nicht unsere Absicht, die Arbeiten der einzelnen Missionsgesellschaften zu verfolgen. Das muß der speziellen Missionsgeschichte vorbehalten bleiben. Hier kommt es uns darauf an, einen Überblick über den Eintritt der für die Missionierung Indiens wirksamen Faktoren zu geben. Wir erwähnen zunächst zwei Ereignisse, welche in die Missionsentwicklung bedeutungsvoll eingriffen. Indien wird leider periodisch von Hungersnöten heimgesucht, welche zu Zeiten wahrhaft furchtbare Dimensionen angenommen haben. In den Jahren 1837—38 suchte eine große Hungersnot den Ganges Duab, Rohilkand und große Striche von Bengalen heim, die sonst fruchtbarsten und am dichtesten bevölkerten Landstriche Indiens. Damals soll eine Million Menschen am Hunger und seinen Folgen umgekommen sein. Es war bei dieser Gelegenheit, daß die Regierung zum ersten Male Notstandsarbeiten in großem Stile einrichtete und Tausende vom Tode

errettete. Diese Notzeit gab auch der Mission Gelegenheit, an den hilflos dahinsterbenden Massen Rettungsarbeit zu treiben. Damals gründete die Mission die ersten größeren Waisenhäuser für Hungerwaisen, wie Sigra bei Benares, das unter der hervorragenden Leitung des deutschen Missionars Leupoldt*) sehr bekannt wurde, und Sikandra bei Agra, wo die Regierung der Mission das große Mausoleum des traditionellen christlichen Weibes Akbars, der Miriam Zamani, für diesen Zweck schenkte. Nur zum Teil eine Folge der in dieser Hungerzeit geübten Barmherzigkeit war eine eigentümliche Bewegung in dem von der CMS. seit 1821 besetzten Krischnagar-Bezirke in Niederbengalen, nördlich von Kalkutta. Aus gemischten Beweggründen traten hier innerhalb weniger Jahre (1838—40) gegen 5000 Hindu und Mohammedaner über, eine unverhofft große Ernte, über deren Qualität und Bedeutung man sich zunächst allerdings Illusionen machte. Die Bewegung kam fast ebenso unvermutet zum Stillstand, wie sie angefangen hatte; sie hinterließ der Missionsleitung die schwierige und undankbare Aufgabe, diese Scharen von Namenchristen religiös und sittlich auf die Stufe christlichen Gemeindelebens zu erheben.

Im äußersten Nordwesten Indiens, dem Pandschab, war am Anfang des 19. Jahrhunderts unter dem Sikh-Fürsten Randschit Singh ein mächtiges Königreich entstanden, das einzige in Indien, das den Engländern ernste Schwierigkeiten zu bereiten schien. Es war deshalb diesen nicht unwillkommen, als nach Randschit Singhs Tode 1839 die Sikhs übermütig in das englische Gebiet einfielen (1845) und dadurch selbst das Verderben über sich heraufbeschworen. Nach zwei kurzen, aber heißen Kriegen 1845 und 1849, in einer Reihe so blutiger Schlachten, wie sie die Engländer kaum je in Indien ausgefochten hatten, wurde 1849 der ganze Pandschab annektiert und dem indischen Kolonialreich einverleibt. Es war bemerkenswert, daß die neue, schwierige Provinz zu ihren leitenden Staatsmännern eine Reihe hochbegabter, hervorragend tüchtiger Männer von ausgeprägter Frömmigkeit und tatkräftigem Missionseifer erhielt wie Henry und Sir John Lawrence, Robert Montgomery, Sir Herbert Edwardes, General Reynell Taylor u. a. Diese machten nicht nur aus ihrem christlichen Bekenntnis vor Hindu und Mohammedanern

*) C. B. Leupoldt, Recollectious of an Indian Missionary. SPCK. London 1846.

kein Hehl und ließen sich in der Verwaltung von christlichen Grundsätzen leiten, sondern sie unterstützten auch die Missionsarbeit mit einer Opferfreudigkeit und einer Tatkraft persönlicher Initiative, wie es in der indischen Missionsgeschichte kaum wieder vorgekommen ist. Diese außerordentlich günstige Lage kam in erster Linie der englisch kirchlichen Missionsgesellschaft*) (CMS.) zu gute, welche 1852 in die Missionsarbeit in Pandschab eintrat. Sie konnte, von reichen Gaben der vornehmen Engländer unterstützt, schnell hintereinander mehrere Stationen anlegen: 1852 Amritsar, 1854 Kangra, 1855 Multan und Peschawar; dazu übernahm sie von dem 1840 in Simla gegründeten „Himalaya Missions-Verein" seine beiden Stationen Simla und Kotgur (beide 1843 gegründet).

Von diesen und den schottischen Missionsunternehmungen abgesehen, war dies Vierteljahrhundert für die britischen Missionsgesellschaften vielmehr eine Zeit der Konsolidierung, der stillen, verborgenen Arbeit, eines im allgemeinen sehr langsamen Wachstums, merklich unterschieden von der frischen, impulsiven Initiative der vorausgehenden beiden Jahrzehnte. Bedeutungsvoll war es, daß nunmehr (seit 1835) die hochkirchliche Ausbreitungs-Gesellschaft, — in England gestärkt und getragen durch die ritualistische Strömung Dr. Puseys und seiner Schule, — die großen ihr aus dem Erbe der SPCK. zugefallenen Aufgaben in Tinnevely, im Kaweri-Gebiete und in Kalkutta und seiner Umgebung tatkräftig in Angriff nahm. Ihr Lohn war, daß sie in Tinnevelly neben der CMS. eine große Ernte von Schanar einsammeln konnte. Dazu fing sie an der Grenze des Pandschab, in der alten Mogul-Residenz Delhi 1854 eine neue Arbeit an.

Die CMS. gestaltete ihre mißglückte Evangelisationsarbeit an der altsyrischen Kirche in Travankor zu einer richtigen Missionsarbeit um. Als neue Arbeit übernahm sie 1841 die Telugu-Mission, zuerst in Masulipatam, wo sie unter der Leitung des hervorragenden Schulmissionars Robert Noble**) ein schnell berühmt gewordenes Kolleg begründete; von dort dehnte sie diese Arbeit 1853 nach Bezwada am Kistna, 1854 nach Ellur aus.

Über die schottischen Missionen kam 1843 eine schwere Krisis, als in der Heimat sich die Freikirche von der Staatskirche losrang

*) Clarke, Panjab and Sindh Missions of the CMS. 1852—84.

**) J. Noble, Robert Turlington Noble, London 1867.

und alle indischen Missionare sich der ersteren anschlossen, die letztere aber das gesamte Missionsvermögen, auch die von ihren großen Schulmissionaren, Duff, Wilson und Anderson in Kalkutta, Bombay und Madras erbauten Schulinstitute als ihr Eigentum in Anspruch nahm. Die freischottische Kirche bewies eine bewundernswerte Opferwilligkeit und nahm nicht nur alle zu ihr übergetretenen Missionare in ihren Dienst, sondern erbaute auch in verhältnismäßig kurzer Zeit in den drei indischen Metropolen neue Hochschulen. Ja, sie hatte den Mut, schon 1845 in der Hauptstadt des bis dahin vernachlässigten Zentral-Indien, in Nagpur, unter der Leitung des eifrigen, vielseitig begabten Missionars Stephen Hislop*) ein neues großes Missionszentrum zu gründen. Die schottische Staatskirche, welche bei der Kirchentrennung (Disruption) die vollständig eingerichteten Missionsstationen zurückbehielt, hatte Mühe, die erforderliche Anzahl geeigneter Missionare und die laufenden Unterhaltungskosten aufzubringen, da in ihr der Missionsgeist weitaus nicht so lebendig war wie bei den Freischotten. Die großen Schulinstitute in Bombay und Madras ließ man deshalb allmählich eingehen und hielt nur die „General Assembly Institution“ in Kalkutta als einen imponierenden Schulkomplex aufrecht. Um neben diesen großstädtischen Schulmissionen doch auch an der eigentlichen Evangeliums-Verkündigung unter der nordindischen Landbevölkerung sich zu beteiligen, fing die schottische Staatskirche 1855 eine Arbeit in beschränktem Umfange in Sialkot und Wazirabad im Pandschab an. Durch den Eifer des originellen Kaplans Fergusson dehnte sich dieser Zweig 1863 nach dem Schutzstaate Tschamba in den schönen Vorbergen des Himalaya aus. Die irischen Presbyterianer traten 1841 auf den Rat des Dr. Wilson in Bombay, in Radschkot auf der Halbinsel Kathiawar in die Arbeit und dehnten von dort ihr Missionsfeld in Kathiawar und Gudscherat aus. Im Jahre 1846 übernahmen sie die Londoner Station Surat, 1859 auch die übrigen Missionsposten dieser älteren Gesellschaft in Gudscherat.

Sonst ist von neuen britischen Missionen nur noch zu erwähnen, die nicht einheitliche Arbeit frommer Baptisten und Darbysten im Godavery-Delta. Der Begründer dieser Mission war der bekannte Darbyst A. Groves. Auf seine Veranlassung ließen sich 1857 zwei baptistische Handwerker in Narsapur an der westlichen Hauptmündung

*) G. Smith, Stephen Hislop. London 1880.

des Godavery nieder und begannen von da im ganzen Delta namentlich unter den Madiga zu missionieren.

Ungleich wichtiger war in diesem Zeitraum das umfangreiche und für die weitere Entwicklung der indischen Mission bedeutsame Eintreten von außerbritischen Missionen, und zwar in erster Linie von deutschen und amerikanischen. Der Freibrief von 1833 hatte Indien wie für den Handel aller Nationen so auch für die Mission aller Kirchen aufgeschlossen. Für die Kirchen des Kontinents und der Vereinigten Staaten war das ein weithin vernommenes und wirksames Signal, das einen großen Aufschwung des Missionseifers zur Folge hatte. Beginnen wir mit den deutschen Missionen.

Es war, als ob die Basler Mission unter ihrem genialen, erdkundigen Leiter Wilhelm Hoffmann nur auf den Abschluß des neuen Freibriefs gewartet hätte, um in Indien ein Missionsunternehmen großen Stils ins Werk zu setzen. Im Jahre 1854 wurde in Mangalur an der Westküste ein Stützpunkt besetzt; in dem nächstgelegenen Hinterlande, dem vorwiegend von einer Tulu sprechenden Bauernbevölkerung bewohnten Süd-Kanara 1840 eine zweite Station (nördlich nahe bei Mangalur) in Mulki, und 1834 beim ersten Regen einer volkstümlichen Bewegung unter den Tulu in Udapi, noch etwas weiter nördlich, eine dritte Station begründet. Als zweites Gebiet wurde 1837 das Süd-Mahratta-Land besetzt, in welchem die auch in Süd-Kanara schon wichtige kanaresische Sprache herrschend ist. Hier wurden 1837 in Dharwar, 1839 in Hubli und etwas später, als nach einer Hungersnot sich trügerische Hoffnungen auf eine Bewegung unter einigen Sekten und Kastenabteilungen regten, 1851 in Guledgudd, 1853 in Betigeri Stationen gegründet. Gleichzeitig wurde auch der südlich an Süd-Kanara stoßende, von einer dichten Malajalam-Bevölkerung bewohnte, schmale Küstenstreifen Malabar in Angriff genommen und hier 1839 in Talatscheri, 1841 in Kannanur, 1842 in der Hauptstadt Kalikut, 1857 in Kodakal, 1858 in Palghat Stationen errichtet. Besondere Umstände nötigten 1853 zum Beginn der Mission im Kurglande und dort zu Anlage der Station Anandapur; und eine große Schenkung des reichen Engländers Casamajor in Keti führte 1847 die Basler auch auf die hohen, gesunden Blauen Berge. So war im Laufe von wenig mehr als zwei Jahrzehnten das Basler Missionsgebiet im wesentlichen in dem Umfang besetzt, wie es seitdem ein halbes Jahrhundert lang bearbeitet ist. Man muß das Geschick bewundern, mit welchem dies Fähnlein

in der Belagerung der großen indischen Feste postiert ist. Das Basler Missionsgebiet ist so einheitlich, zusammenhängend, in der Hauptsache von keiner andern evangelischen Mission unterbrochen, wie sonst keine Mission von gleichem Umfang in Indien; dazu liegt es im wesentlichen nur in zwei großen Sprachgebieten, dem Malajalam und dem Kanaresischen, womit das Tulu naheverwandt, das Badaga nur dialektisch verschieden ist, und umfaßt feuchtheiße Niederungen und sturmumbrauste Hochgebirgsstationen im Bereich derselben Sprachengruppe, so daß auch für die Verwendbarkeit der Missionare, auch noch mit angegriffener Gesundheit, relativ günstige Bedingungen vorliegen. Dazu wies das erste Vierteljahrhundert Basler Arbeit mehrere hervorragende Männer auf wie den originellen, wirkungskräftigen Samuel Hebich, den feinen, vielgewandten Mögling, den grundgelehrten Gundert und andere.

Ein weiterer Versuch der Basler Mission, in Ost-Bengalen, in Dakka und Komilla Fuß zu fassen (1847—50), scheiterte durch den Übertritt der dorthin gesandten Missionare zu den englischen Baptisten (1850).

Auch die 1836 in Dresden begründete evang.-luth. Missionsgesellschaft sah sich neben der wenig versprechenden ersten Missionsaufgabe unter den aussterbenden Papua Australiens nach einem großen, zukunftsreichen Arbeitsfelde um. Es gelang dem geduldigen Ausharren ihres ersten indischen Missionars Cordes und der geschickten Benutzung günstiger Zeitumstände, daß sie zunächst 1841 sich in Trankebar festsetzen und dort das verwahrloste Erbe der dänisch-halleschen Väter übernehmen konnte. Von dort dehnte sich teils durch freiwillige Abtretungen anderer Missionsgesellschaften, teils unter wenig erbaulichen Kämpfen das Arbeitsfeld der Leipziger schnell über das Kaweri-Gebiet, bis nach Madras im Norden aus, also außer Tinnevely und dem erst später besetzten Madura über das ganze von den alten lutherischen Vätern bearbeitete Gebiet: 1842 wurde Poreiar, 1844 Majaweram, 1848 Madras, 1851 Tandschaur, 1852 Manikramam, 1856 Kumbakonam und Koimbatur besetzt.

Als Vater Goßner sich 1836 von der Berliner (I) Missionsgesellschaft trennte und auf eigene Hand Boten auszusenden anfing, führten ihn seine vielseitigen Beziehungen zu den englischen Missionskreisen, in denen damals an geeigneten Missionaren noch vielfach Mangel war, frühe nach Indien. Schon 1839 sandte er in Ver-

bindung mit dem frommen Engländer Start die ersten Missionare an den Ganges, wo sie Hadschipur (1839), Mozafferpur und Tschapra (1840), Bakshar (1852), Ghazipur (1855), Darbhanga (1863) gründeten. In Tschapra wirkte mit christlicher Selbstverleugnung der Arzt Dr. Ribbentrop, in Ghazipur mit märkischer Derbheit und Treue Miss. Ziemann. — Als 1840 in Simla von vornehmen Engländern der schon erwähnte „Himalaya-Missionsverein" gebildet wurde, erbat er sich Missionare von Goßner, und dieser sandte mehrere nach Simla und Kotgur, nach letzterer Station Dr. Prochnow, den späteren Inspektor der Goßnerschen Mission. — Als der fromme, missionseifrige englische Beamte Donald McLeod (1835—43) die Zentral-Provinzen verwaltete und den Wunsch hegte, bei den Gond eine christliche Ackerbaukolonie als Kern für eine geplante Missionsarbeit zu errichten, entsandte Goßner 1841 sechs junge Brüder in das hochgelegene, weltabgeschiedene Gondwana. Sie siedelten sich auf dem Plateau von Amarkantak an den Quellen des Godaveri in dem Gonddorfe Karandscha an. Leider vernichtete schon nach wenig Monaten die Cholera diesen verheißungsvollen Missionsanfang; vier von den sechs Missionaren starben an der Seuche schnell dahin, und die beiden Überlebenden flohen nach Nagpur. Diese Unternehmungen waren nur das Vorspiel zu dem großen Missionswerke Goßners unter den Kols in Tschota Nagpur. Im Jahre 1845 siedelten sich die ersten Goßnerschen Missionare in Rantschi an. Nach den ersten fruchtlosen Jahren fing schon von 1850 an diese Mission verhältnismäßig reiche Früchte zu tragen; 1857, beim Ausbruch des Militäraufstands, zählte man bereits 900 Getaufte. — Auch der 1842 in Berlin gegründete „Frauenverein für Bildung des weiblichen Geschlechts im Morgenlande" suchte sein Arbeitsfeld hauptsächlich in Indien, und zwar im Anschluß an die CMS., welche damals noch soviele deutsche Missionare in ihrem Dienste hatte, daß die Angliederung für die deutschen Schwestern nicht schwierig war. Ihre Arbeit fanden sie in dem Mädchenwaisenhause in Sigra bei Benares (1857); als dieses (1863) nach Sikandra bei Agra verlegt wurde, wanderten sie dorthin mit. Mehrere tüchtige deutsche Schwestern sind aus dem Verband dieses Vereins in englische und amerikanische Gesellschaften übergetreten.

Vorübergehend (1842—49) hatte die ältere Berliner Mission (I) eine Station in Ghazipur, die aber zugunsten ihres schnell wachsenden Werkes in Südafrika wieder aufgegeben wurde. Auch die „Nord-

deutsche Missionsgesellschaft" begann 1843 eine Arbeit in Radschamundry am unteren Godavery unter den Telugu, die sie 1848 an die deutschen lutherischen Amerikaner abtrat. Diese Mission hat sich infolge von dogmatischen Streitigkeiten und finanziellen Nöten seit 1869 in zwei schiedlich-friedlich nebeneinander arbeitende lutherisch-amerikanische Missionen gespaltet, von denen die eine (das lutherische Generalkonzil) ihren Mittelpunkt in Radschamundry, die andere weit erfolgreichere (die Generalsynode) in Guntur nahe dem unteren Kistna hat. — Nicht eigentlich mit dem Blick auf Indien, sondern entflammt durch die zündende Begeisterung des phantasiereichen Gützlaff begann die Brüdergemeine 1857 in den Bergwildnissen Klein-Tibets eine mühselige und vor Menschenaugen erfolgarme Arbeit unter der spärlichen, unempfänglichen tibetisch-buddhistischen Bevölkerung in Kyelang, wozu 1862 als zweite Station Poo (sprich Puh) in dem Bergstaate Kunawur, am oberen Sotledsch, 1885 hauptsächlich als missionsärztliche Station Leh in Ladakh kam.

Ebenso wichtig wie das Eintreten der Deutschen waren die gleich mit einem großen Personale und mit beträchtlichen Geldmitteln unternommenen Missionswerke der amerikanischen Gesellschaften, besonders der Baptisten (Am. Bapt. Union), der Kongregationalisten (Am. B.) und der Presbyterianer (Am. Presb. Miss. Board North). Die Baptisten fanden wir schon seit 1813 an der Arbeit in Barma; wir sahen, wie sie dort ihr Werk ausdehnten, als sich die Türen zu den Wald- und Bergstämmen der Karenen auftaten. In dem uns jetzt beschäftigenden Vierteljahrhundert gewann dies Werk einen großen Aufschwung; 1840 wurde von der alten Station Rangun aus die Arbeit unter den Karenen aufgenommen und in dem gleichen Jahre die Station Bassein angelegt; 1853 kamen die wichtigen Stationen Henzada, Schwegyin und Taunghu, 1854 Prome dazu. Im Jahre 1861 zählte man eine „christliche Gemeinde" von 59000 Seelen. — Inzwischen hatten die amerikanischen Baptisten auch im eigentlichen Indien zwei neue Gebiete in Angriff genommen, 1840 die Telugu-Mission von Nellur aus; — die Station blieb drei Jahrzehnte so unfruchtbar, daß man sich wiederholt ernstlich mit dem Gedanken trug sie aufzugeben; sie zählte 1863 erst 41 Bekehrte und hieß in den beteiligten Kreisen „Lone Star", der „einsame Stern". Dazu kam 1841 die Assamische Mission in Sibsagar, Naugong (1841) und Gauhatti (1843); auch diese Mission erwies sich lange als wenig ergiebig.

Das Angesicht der amerikanischen Kongregationalisten (Am. B.) war von Anfang an auf Vorderindien gerichtet gewesen. Dorthin hatten sie 1812 ihre ersten Sendboten geschickt; dort hatten sie seit 1813 eine einsame Station in Bombay. Eine größere Missionsarbeit hatten sie bisher nur im Dschaffna-Distrikte in Nord-Ceylon entfalten können. Sobald ihnen durch den neuen Freibrief 1833 Indien erschlossen war, siedelten sie von Ceylon aus dorthin über und wählten als ihr Gebiet die nahe gelegene Madura-Provinz,*) wo sie 1834 in Madura, 1835 in Dindigal, 1838 in Tiramangalam, 1845 in Pasumalei, 1848 in Periakuppam, 1851 in Mandapasalai, 1857 in Battalagundu Stationen anlegten. Sie überzogen also in wenig mehr als zwei Jahrzehnten die ganze von ihnen ins Auge gefaßte Provinz mit einem verhältnismäßig dichten Stationennetze. Ein zweites Arbeitsfeld erschloß sich dem Board von Madras aus, das 1837—64 der Stützpunkt seiner südindischen Missionen war. Von dort drangen seine Sendboten, zumal Mitglieder der von echtem Missionsgeiste durchglühten Familie Scudder, in das Arkot-Gebiet, das nördlichste Viertel des Tamulen-Landes vor. Hier wurden 1854 in Arni, 1855 in Vellur, 1859 in Palnamēr, 1863 in Madanapalli, 1869 in Tindivinam Stationen gegründet und so ein weiteres zusammenhängendes Missionsgebiet geschaffen. Seit 1857 wurde diese Mission selbständig von der reformierten Kirche (Dutch Reformed Church) in Amerika**) bearbeitet, welche von Anfang an ihre Trägerin und Unterstützerin gewesen war. Auch von Bombay aus drangen die amerikanischen Kongregationalisten vor. Schon 1831 hatten sie in Ahmednagar einen Stützpunkt gefunden, wo sie mit den tief stehenden, aber leidlich empfänglichen Mahar und Mang in Berührung traten; 1842 kam die Station Sirur, 1849 Satara, 1857 Wadale, 1861 Scholapur dazu. Dies ist die Mahratta-Mission des Amerikanischen Board.

Die Presbyterianer fanden ein großes Arbeitsfeld in den Vereinigten Provinzen und in dem damals sich erschließenden Pandschab; 1834 legten sie ihre erste Station in Ludhiana, 1836 in Saharanpur und in Sabathu an. Aus diesem damals bereits englischen Grenzdistrikt des Pandschab drangen sie zunächst nach Südosten in die

*) Chandler, 75 years in the Madura-Mission. Madura 1910.

**) Jac. Chamberlain, The Kingdom of India New York 1908 (Autobiographie). — J. B. Waterbury, John Scudder, New York 1870. — H. E. Scudder, David Coit Scudder, New York 1864.

Vereinigten Provinzen vor, wo sie 1836 Allahabad, 1838 Fatihgarh, 1843 Mainpuri besetzten. Als bald darauf auch die übrigen Landschaften des Pandschab sich öffneten, besetzten sie 1846 Dschalandhar, 1848 Ambala, 1849 Lahor, 1853 Dehra Dun, 1856 Rawal Pindi. Sie waren die erste Missionsgesellschaft, welche (noch vor der CMS.) in diese Gebiete vordrang, und durch ihre hervorragenden Missionare Newton, Forman, den deutschen Ullmann u. a. lange Zeit neben der CMS. die führende Gesellschaft. Neben ihnen traten 1855 im Bunde mit der schottischen Staatskirche die amerikanischen „Unierten Presbyterianer"*) in Sialkot ein.

Zwischen der englischen (Partikular-)Baptisten-Mission in Bengalen und den General-Baptisten in Orissa**) (seit 1822) siedelten sich 1836 die amerikanischen Free-Will-Baptisten an, welche in Balasor (1838), Dschelasur (1840), Midnapur (1863) und Santipur eine Kette nahe beeinander liegender Stationen anlegten.

Im Jahre 1851 wurde zum erstenmal von allen indischen Missionen ein Zensus aufgenommen, der zwar noch ziemlich viele Lücken aufwies und auch sonst wegen der verschiedenen statistischen Grundsätze der einzelnen Gesellschaften mit Vorsicht zu gebrauchen ist, der doch aber immerhin zum erstenmal eine leidlich zuverlässige Übersicht über den damaligen Umfang des Missionswerkes in Indien gewährt. Die evangelische Mission zählte damals 91 092 eingeborene Christen in 267 Gemeinden, von denen 14 661 abendmahlsberechtigt waren; daneben waren 59 369 Christen bei 33 037 Kommunikanten in 632 Gemeinden in Barma und 11 859 Christen bei 8182 Kommunikanten in 186 Gemeinden auf Ceylon. Beschränken wir uns mit unsern statistischen Bemerkungen auf Vorderindien. Von den dortigen 91 092 Christen gehörten 24 613 zu der Tinnevely-Mission der CMS., 10 315 zu der dortigen Mission der SPG. und 16 427 zu der Londoner Mission in Süd-Travankor. Diese drei Missionen im wesentlichen unter der gleichen Kastenschicht der Schanar- oder Palmyra-Bauern nahmen also allein 51 355, also $^5/_9$ des damaligen Gesamt-Missionsertrages in Anspruch. Die ganze Madras-Präsidentschaft, in welcher außer den erwähnten drei Missionen hauptsächlich noch die aus der alten dänisch-halleschen Mission stammenden Gemeinden

*) J. Peggs, Orissa, London 1896 (Mission der General-Bapt.).

**) W. B. Anderson and C. R. Watson, Far North in India, Philadelphia 1909. — Andrew Gordon, Our India-Mission, Philadelphia 1888. — R. Stewart, Life and Work in India, Philadelphia 1896.

im Kaweri-Gebiete und Madras ins Gewicht fielen, zählte 74176 Christen. Für das ganze übrige Indien blieben nur 16916 Christen, wenig mehr als $^1/_5$ übrig. Dieses Fünftel fand sich fast ausschließlich in Bengalen mit 14177 Christen. Dort hatte die CMS. 4417 Christen im Krischnagar-Bezirke, die SPG. 3476 in ihrer Sunderban-Mission, und die Baptisten 1600 in den Reisbezirken von Ostbengalen. In allen übrigen Provinzen und Staaten Indiens fanden sich erst bescheidene Missionsanfänge. Es war Grundlegungsarbeit. 19 größere und einige kleinere Missionsgesellschaften standen in dieser Arbeit, mit zusammen 339 ordinierten Missionaren. Davon war weitaus die stärkste Gesellschaft die CMS. mit 64 Missionaren; nach ihr folgten die Londoner mit 49, die SPG. mit 35, die Baptisten mit 30, die Basler mit 23, der Am. Board mit 22 Missionaren. Diese sechs führenden Gesellschaften hatten zusammen 223 Missionare, also $^2/_3$ des gesamten Personals.

---

3. Vom Söldneraufstande 1857 bis zur Kaiserkrone 1877.

a) **Der Söldneraufstand von 1857** (die Mutiny). Das Jahrhundert von der Schlacht von Plassey 1757 ab war für die Entwicklung des englisch-indischen Weltreiches außerordentlich günstig gewesen. Jeder Krieg war siegreich verlaufen; die einzigen gefährlichen Nebenbuhler der Engländer, die Mahratten im Westen und die Sikhs im Nordwesten, waren in schweren Kriegen niedergeworfen. Von den Trümmern des alten Mogul-Reiches war eine Provinz nach der andern den Engländern fast mühelos zugefallen; selbst die mächtigsten Fürsten Mittelindiens, wie der Neisam von Heiderabad, erkannten die englische Oberherrschaft an. Es bestand ja eine alte Weissagung, daß die englische Herrschaft in Indien nur 100 Jahre dauern, also im Jahre 1857 zu Ende gehen werde; aber so fleißig diese auch in Indien verbreitet wurde, so erschien sie doch äußerst unwahrscheinlich. Daß es an Gärstoff nicht fehlte, wen sollte das wundernehmen? Die beiden letzten Jahrzehnte hatten eine Fülle von Reformen gebracht, in denen der Einfluß des christlichen Geistes unverkennbar, der Eingriff in die Überlieferungen, zumal des Hinduismus, unleugbar war; würde sich das hinduistische Indien dem Geiste der neuen Zeit ohne Murren fügen? Jedenfalls war es kein Wunder, wenn er in einer vulkanischen Eruption sich gegen die neue

Ordnung der Dinge wehrte, zumal eben damals die törichte Furcht in Indien weit verbreitet war, die Engländer gingen darauf aus, den Hindu mit List oder Gewalt ihre Kaste zu verderben oder zu zerstören. Und in Kastenfragen versteht der sonst so gefügige Hindu keinen Spaß; sieht er sie bedroht, so ist er zum Äußersten entschlossen. Der Islam war von den glänzendsten Überlieferungen feenhafter Pracht und einer unbestrittenen Herrschaft vergoldet; würde er sich ohne einen Versuch des Widerstandes entthronen und zu einem gehorsamen Untertanen einer christlichen Herrscherin umwandeln lassen? Die Frage war damals brennend und auch den letzten mächtigen mohammedanischen Fürsten nahegerückt. Lord Dalhousie, der letzte Generalgouverneur vor dem Aufstand, hatte ein indisches Fürstentum nach dem andern annektiert, zuletzt noch 1856 das Königreich Audh. Da zitterten alle Fürsten um den Bestand ihrer Herrschaft. Trotz dieses unleugbar vorhandenen Gärstoffes liegen die Ursachen des Söldner-Aufstandes im Dunkel; es ist den Geschichtschreibern nicht gelungen, sie verständlich zu machen.

Sicher ist, daß er ein mächtiges Aufbrausen in jener Flutwelle islamischer Bewegungen ist, welche sich an dem Krimkrieg (1853 bis 1856) angeschlossen haben; da dieser Krieg nach islamischer Auffassung mit einem glänzenden Siege der islamischen Sache geendet hatte, hielt man in der ganzen Welt des Islam die Zeit für gekommen, die geschwundene Herrlichkeit der islamischen Weltherrschaft wieder aufzurichten, vor allem natürlich in Indien. Und hier schien die Gelegenheit günstig. Das Heer, mit welchem England das Juwel seiner Krone, die indischen Besitzungen, glaubte behaupten zu können, bestand aus 46241 europäischen Soldaten. Neben und unter diesen dienten 233700 indische Sipahis. Was sollte werden, wenn diese Eingeborenen mit ihrer fünffachen Überzahl über die verschwindend kleine und über das ganze Land verzettelte englische Truppe herfielen; was gar, wenn auch nur ein Teil der damals auf 181 Millionen berechneten Einwohnerschaft dieses Riesenreiches eine ernsthafte Empörung wagte? Die Regierung hatte damals das angloindische Heer durch Auflösung mehrerer Regimenter in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit und trotz des Widerspruchs des Generalgouverneurs geschwächt; sie war obendrein in einen Krieg mit Persien verwickelt und hatte dorthin mehrere Regimenter und einige der tüchtigsten Generäle entsandt.

Sicher ist ferner, daß der unmittelbare Anlaß zum Ausbruch der Empörung die Einführung einer neuen Art von Patronen war, von denen man sich nicht ganz mit Unrecht erzählte, daß sie mit Kuhfett und Schweineschmalz gefettet seien. Diese Patronen anzufassen oder gar in den Mund zu nehmen, raubte den brahmanischen Hindu-Soldaten ihre Kaste und machte die Mohammedaner unrein — beides „todwürdige Verbrechen", gegen welche man sich bis zum letzten Blutstropfen wehren mußte und welche die Sipahi in eine wahrhaft wahnsinnige Aufregung versetzten! Man darf eben nicht vergessen, daß gerade in der bengalischen Armee die Engländer die Kasten- und Glaubensvorurteile in der kleinlichsten Weise geschont und dadurch einen Geist der Anmaßung, der Selbstüberhebung großgezogen hatten.

Wir haben hier keine Geschichte des Söldneraufstandes zu schreiben. Am 10. Mai 1857 brach die Empörung in Mirat in den Nordwestprovinzen aus und pflanzte sich wie ein Lauffeuer von Garnison zu Garnison, von Provinz zu Provinz fort. In wenigen Wochen stand fast ganz Nordindien in Flammen; die Engländer, welche in die Hände der Meuterer fielen, wurden erbarmungslos niedergemacht, auch die Frauen und Kinder nicht verschont. Mit den Missionaren und ihren Familien waren auch die eingebornen Christen, zumal ihre Führer, die Lehrer und Prediger, in der größten Gefahr; auch gegen sie als Abtrünnige von ihrem Volk richtete sich die Wut. Bald konzentrierte sich der Kampf um drei Städte, Delhi, Kahnpur und Lakhnau. In Kahnpur verteidigten sich etwa 1000 Europäer und treu ergebene Eingeborene in einem schlecht gewählten Feldlager mehrere Wochen, fielen aber am 27. Juni einem Verrate zum Opfer. Der blutige Nana Sahib hatte ihnen unter den heiligsten Eiden freien Abzug auf dem Ganges zugesagt; aber als sie die gelieferten Boote bestiegen hatten, wurden sie durch ein erbarmungsloses Feuer vom Ufer fast bis auf den letzten Mann niedergemacht. Die 125 englischen Frauen und Kinder, welche bei dieser Gelegenheit dem Blutmenschen Nana Sahib in die Hände gefallen waren, ließ er mit kaltem Blute am 15. Juli hinschlachten und tot oder sterbend in einen Brunnen werfen. Das ist die furchtbarste Tragödie des Aufstandes. Die alte Kaiserstadt Delhi wurde nach viermonatlicher Belagerung am 20. September den Rebellen wieder entrissen. Die $4\,^1/_2$ monatige Verteidigung der sogenannten „Residency", der Burg von Lakhnau, von Juli bis November 1857

ist das glänzendste Blatt dieser trostlosen Geschichte; sie kostete zwar den trefflichen Generälen Sir Henry Lawrence und Havelock das Leben; aber sie endete trotz der hundertfachen Übermacht der Feinde mit der Entsetzung der zusammengeschmolzenen Besatzung. Mit der Rettung dieser tapfern Truppe erlahmt das Interesse an den blutigen Vorgängen. Nur im nördlichen Audh hatte der Soldatenaufstand den Charakter eines Volkskrieges angenommen; es dauerte noch fast ein Jahr, bis die letzten Funken des verderblichen Feuers dort und in Zentral-Indien ausgetreten waren.

Daß auch die Mission bei dem plötzlichen und gewaltsamen Ausbruch der Volksleidenschaften schwere Verluste erlitt, war um so weniger verwunderlich, als sich das Stationennetz damals bereits fast über das ganze Aufstandsgebiet erstreckte. Bei der plötzlichen Überrumpelung von Delhi durch die Rebellen am 11. Mai wurden alle dort befindlichen Missionare ermordet, von der SPG. Rev. A. R. Hubbard und die beiden Katechisten Sandys und Koch, von den Baptisten J. Mackay, mehrere Frauen und Töchter von Missionaren und der englische Kaplan. Mit ihnen fielen drei ausgezeichnete Hinduchristen, am tiefsten beklagt Wilajat Ali, ein Prediger der Baptisten. Bei der Tragödie von Kahnpur wurden erschlagen von der SPG. die beiden Missionare Haycock und Cockey, von den amerikanischen Presbyterianern die Missionare Freeman, Campbell, Johnson und Mc Mullen, die sich von ihrer bedrohten Station Fatihgarh nach Kahnpur gerettet hatten, alle mit ihren Frauen und zwei Kindern der Campbells — ein großes Blutbad, für die Mission der schwerste Verlust! Außerdem wurde der schottisch-presbyterianische Missionar Hunter in Sialkot mit seiner Familie ermordet. Rechnen wir noch einige englische Kapläne mit ihren Familien hinzu, so sind 35 oder 37 Glieder von Missions- und Kaplanfamilien untergegangen, mit ihnen 15 hervorragende eingeborne Christen. So schmerzlich diese Verluste waren, so müssen wir doch sagen, sie waren verhältnismäßig gering. Es waren zur Zeit des Ausbruchs des Aufstandes in seinem Bereich etwa 300 Angehörige von Missionarsfamilien; daß davon kaum 10% gefallen sind, ist wie ein Wunder. Es ist nur damit zu erklären, daß sich die Wut des Volkes nicht in erster Linie gegen die Mission kehrte, und die Missionare nicht nur an ihren Bekehrten treue Freunde hatten, sondern auch unter den Heiden viele Beschützer fanden, welche ihnen zur Flucht halfen oder sie verbargen. So konnten sich weitaus die meisten retten, nach Norden in die Berge,

stromabwärts nach Agra oder Benares usw. Auch der verschwindend geringe Verlust der heidenchristlichen Gemeinde ist erfreulich. Die jungen Christen bewährten sich im allgemeinen gut; Fälle von offenem Abfall sind kaum vorgekommen, selbst wo man nur die Wahl zwischen Verleugnung und augenblicklichem Tod ließ. In Fatihgarh (APr.) fiel der Hauptlehrer der Missionsschule in dem benachbarten Farrukhabad Dhokal Parshad in die Hände der Rebellen; sie boten ihm und seiner Familie Leben und Freiheit an, wenn er verleugne. Er antwortete: „Was ist mein Leben, daß ich meinen Heiland verleugnen sollte? Ich habe das nie getan seit dem Tage, wo ich zuerst an ihn glaubte, und werde es nie tun!" Er beugte sein Haupt und ließ sich ohne Widerstand hinrichten. Auch Gopinath Nandy, ein bekannter Bekehrter Duffs, damals Geistlicher der Am. Presb., fiel in die Hände der Feinde und wurde mit den Seinen ins Gefängnis geworfen. Auch er blieb unter allen Verfolgungen standhaft, dazu besonders ermuntert durch die tröstenden Worte des mit ihm gefangenen englischen Fähnrichs Cheek: „Padre, Padre, sei fest; gib nicht nach!"

Es ist leider üblich geworden, die Schuld jedes großen Aufstands oder Krieg in den Kolonien auf die Mission und die Missionare zu schieben. Solche Stimmen machten sich 1857 auch in England breit. In Barrackpur, der großen Kaserne vor den Toren von Kalkutta, sollte der fromme Oberst Wheeler den Aufstand damit verschuldet haben, daß er einige heilsverlangende Sipahis unterrichtet hatte. In London hatte schon vorher im Hause der Lords der frühere General-Gouverneur Lord Ellenborough gegen seinen Nachfolger Lord Canning gedonnert, weil er einen Missionsbeitrag gezeichnet haben sollte, — was nicht einmal wahr war! Die Missionare sollten die Hindu und Mohammedaner so in ihren tiefsten Gefühlen verletzt, in ihrem heiligsten Besitz bedroht haben, daß die Rebellion ein gewaltsamer Gegenstoß gegen die gefürchtete Christianisierung des Landes sei. Es ist auch mit Rücksicht auf die häufige Wiederkehr ähnlicher Anklagen von Interesse, in eine ruhige, sachgemäße Würdigung derselben bei diesem Anlaß einzutreten. Was steht da fest?

Allerdings sind auch Missionsstationen verwüstet und zerstört, schmerzliche Verluste an Leben sowohl der Missionsfamilie wie der Gemeinden zu beklagen. Allein diese Ausschreitungen der Empörer fanden überall nur dort statt, wo die Stationen und Gemeinden gleichsam in der Fluglinie des verheerenden Cyklons lagen, und

waren, auf das Ganze gesehen, auffallend gering. Die damals weitaus stärkste Mission im Aufstandsgebiet, die CMS., hatte fast gar keine Verluste an Menschenleben zu beklagen. — In den Gebieten Indiens, wo das Christentum bereits eine Macht war, besonders in der Madras-Präsidentschaft, blieb alles ruhig; nur die Nordwest-Provinzen und Audh, wo sich die Mission noch in den ersten Anfängen befand, empörten sich. — Überhaupt beschränkte sich mit alleiniger Ausnahme des nördlichen Audh, das damals noch missionslos war, der Aufstand fast ausschließlich auf die Sipahi-Armee, und gerade diese hatte die Ostindische Kompanie stets mit rührendster Vorsicht von jeder missionarischen Beeinflussung hermetisch abgeschlossen! Militär-Kapläne und ihre Familien sind dem Aufstand in verhältnismäßig großer Zahl zum Opfer gefallen. — Dagegen gerade die Provinz, welche im ausgesprochenen und bewußten Gegensatze zu der traditionellen Politik nach christlichen Grundsätzen und von entschieden christlichen Männern regiert wurde, der Pandschab, blieb ruhig und gab allein die Möglichkeit, des Aufstands so schnell Herr zu werden. — Die Christengemeinden, schwach an Zahl wie sie noch waren, erwiesen sich als durchaus zuverlässig. Im Fort von Agra, wo eine große Zahl von Engländern zusammengedrängt waren, traten die Christen willig an die Stelle der fast ausnahmslos desertierten heidnischen Dienerschaft der englischen Herren ein und erwiesen sich treu. Christen bedienten die Kanonen des Forts. In Bengalen boten die Krischnagar-Christen schon 14 Tage nach dem Ausbruch des Aufstands an, die Regierung mit äußerster Kraftanstrengung durch Lastfuhrwerk, Mannschaften und was sie sonst zu leisten imstande waren, zu unterstützen, ohne dafür Lohn oder Bezahlung zu beanspruchen. In Mirsapur bei Benares und im Hugli-Bezirk nördlich von Kalkutta hielten aus den Christen gebildete Polizeitruppen die Ruhe aufrecht. In Tschota-Nagpur boten die deutschen Missionare 10000 Kols als Hilfstruppen an. Von Barma her stellte der amerikanische Baptist Dr. Mason ein Bataillon christlicher Karenen in Aussicht. Von der kurzsichtigen Regierung wurden alle diese Angebote abgelehnt, um nicht einen „verdächtigen Unterschied" zu machen, indem man die Hilfe der Christen in Anspruch nahm. Aber für jeden, der sehen wollte, lag es offen und am Tage, daß in den Christengemeinden eine Volksgruppe vorhanden war, deren Interessen sich mit denen der Regierung deckten und auf die man sich unbedingt verlassen konnte. (Vgl. den Erlaß Hodgson Pratts, Basl. Miss.-Mag. 1858, 381.)

b) **Die Folgen des Aufstands.** Diese Erlebnisse und die Erfahrungen der frommen Staatsmänner, der beiden Lawrence, Robert Montgomery, Edwardes u. a. im Pandschab, machten unter dem tiefen Eindruck dieser furchtbaren Heimsuchung der christlichen Partei in England Mut, einen neuen entschiedenen Vorstoß gegen die „traditionelle" Neutralitäts-Politik der Kompanie zu unternehmen. War es nicht möglich, die im Pandschab so vortrefflich bewährten „christlichen" Grundsätze auf die Verwaltung ganz Indiens auszudehnen, mithin die bisherige „Neutralitäts-Politik" mit einer „christlichen Politik" zu vertauschen. Was die Führer dieser Bewegung forderten, war nicht allzuviel. Es ist am treffendsten*) zusammengefaßt in einer Denkschrift, welche die CMS. 1858 der Königin Viktoria überreichte; darin hieß es unter anderm: Wir bitten Ew. Majestät: 1. „Daß die bestehende Politik nicht länger behauptet und aufrecht erhalten werde; sondern da es Ew. Majestät und dieser christlichen Nation Ansicht ist, daß eine auf verständige Überzeugung beruhende Annahme der christlichen Religion von unendlichem Werte für die Eingeborenen Indiens wäre, sollte die Regierung jede rechtmäßige Bestrebung unterstützen und fördern, welche diese Religion der Kenntnis und dem Verständnis der Inder nahebringt. 2. Da die Regierung außer ihren eigenen Schulinstituten allen den Schulen Unterstützungen gewährt, welche ein bestimmtes Maß weltlichen Wissens erzielen, . . so sollte die Bibel in allen Regierungs-Schulen und -Hochschulen eingeführt werden als der einzige Maßstab sittlicher Rechtbeschaffenheit und die Quelle der christlichen Grundsätze, welche für die Regierung fortan maßgebend sein sollen. 3. Außerdem soll fortan jede Verbindung der indischen Regierung mit den Einkünften oder Gebräuchen der mohammedanischen, hinduistischen oder anderer falschen Religionen ein für allemal aufhören." Fast zwei Jahre lang wogte um diese Grundsätze in England in der Presse, in öffentlichen Versammlungen und in den Parlamenten ein heißer Kampf; er ist ein interessanter Beleg dafür, wie durch den Söldneraufstand das englische Gewissen bis in die Tiefen aufgeregt war, und welchen Einfluß damals die christliche Partei, speziell die CMS. und ihre Freunde bis in die entscheidenden Regierungsstellen hinein hatten. Es ist der weitestgehende Vorstoß gegen die alte indische „Neutralitäts-Politik" und

*) Stock, History of CMS. II. 227—261. Vgl. auch Basl. Miss.-Mag. 1858, 391—395.

deshalb recht zu beurteilen nur im Zusammenhang mit den Mißständen, welche mit dem weiten Mantel dieses wohlklingenden Namens zugedeckt waren. Aber trotz aller aufgewandten Mühe mißlang der Vorstoß, die christliche Partei unterlag, das „Neutralitäts-Prinzip" siegte. Das einzige wertvolle Zugeständnis an die Wünsche der Missionsleute war ein Abschnitt in der Proklamation, durch welche die Königin Viktoria 1857 die Herrschaft Indiens übernahm; darin heißt es: „Wir halten uns unsern indischen Untertanen gegenüber gebunden durch dieselben Pflichtverbindlichkeiten wie gegen alle unsere andern Untertanen und werden diese Verpflichtungen unter dem Segen des Allmächtigen treu und gewissenhaft erfüllen. Indem wir uns selbst fest stützen auf die Wahrheit des Christentums und dankbar den Trost dieser Religion anerkennen, entsagen wir ebenso dem Rechte wie auch dem Wunsche, irgend einem von unsern Untertanen unsere Überzeugungen aufzuzwingen" usw. Das war zwar im Vergleich zu dem Programm der christlichen Partei wenig; aber es war immerhin ein persönliches Glaubensbekenntnis der Königin und als solches bei dieser Gelegenheit wertvoll, Indien sollte wissen, daß es von einer Christin regiert werde.

Wichtiger als diese im Sande verlaufenen Debatten um die „christliche Politik" war die Entscheidung über das künftige Regiment in Indien. Die Freibrief-Verhandlungen seit 1783 hatten nach und nach die Freiheiten und Rechte der Kompanie beschnitten und Britannien ein immer wachsendes Anrecht an Indien eingeräumt. Es war doch eben ein unerhörter Zustand, daß eine kleine, exklusive Gesellschaft von Kaufleuten die ausschließlichen Besitzer eines großen Kaiserreiches voll unerschöpflicher Hilfsquellen sein sollte. Das war erträglich, solange die Handelsbeziehungen mit Indien schwierig, das Risiko groß und der Gewinn unsicher war; es war einfach unmöglich, seitdem England eingesehen hatte, daß Indien weitaus die wertvollste und hoffnungsreichste seiner überseeischen Besitzungen sei, und sich nun mit Schrecken überzeugt hatte, daß dieses Juwel um ein Haar in den Wirren des Aufstandes verloren gegangen wäre. Mochte die Kompanie noch so große Verdienste um die Erwerbung und den Ausbau dieser Kolonie haben, jetzt verlangte der nationale Instinkt der Selbstsucht sein Recht; Indien sollte fortan nicht mehr der Kompanie, sondern England gehören. Natürlich wehrten sich die Kompanie und der Direktorenhof gegen ihre Beseitigung auf das äußerste; es war für sie ein Kampf um Sein oder Nichtsein. Aber der Ausgang

konnte nicht zweifelhaft sein, die Kompanie mußte unterliegen. Die Königin Viktoria übernahm die Regierung von Indien; die Kompanie hörte mit einem Federstrich auf zu existieren. Der „General-Gouverneur" der Kompanie wurde „Vizekönig" der englischen Königin. Auf einem glänzenden Darbar in Allahabad (am 1. Nov. 1858) veröffentlichte Lord Canning die Proklamation, durch welche die Königin die Regierung antrat. „Dies Dokument ist im wahrsten und edelsten Sinne die Magna charta des indischen Volkes, es vertritt in beredten Worten eine Politik der Gerechtigkeit und der religiösen Duldung; es gewährte allen Amnestie außer denen, welche sich direkt an der Ermordung britischer Untertanen beteiligt hatten. Am 8. Juli 1859 wurde in ganz Indien der Friede erklärt. Im folgenden Winter unternahm Lord Canning eine große Fest- und Prunkreise durch Nordindien, um die Ergebenheitserklärung der loyalen Fürsten und Häuptlinge entgegenzunehmen." (Hunter, The Indian Empire 495.)

c) **Nach dem Söldneraufstand. 1857—1879.** Diese Zeit, speziell das Jahrzehnt nach dem Söldneraufstand ist die glänzendste Zeit von Englands Herrschaft über Indien, wenigstens insofern niemals so viele hervorragend tüchtige und aufrichtig fromme christliche Staatsmänner in den wichtigsten Stellungen sich befanden. Sir John Lawrence war Vizekönig (1864—1869). Sir Robert Montgomery und Sir Donald Mc Leod waren Gouverneure des Pandschab; von dem letztern und dem frommen General Reynell Taylor ging die Rede, sie seien die beiden Ferischtas (Engel) Indiens. „Wenn es viele Christen wie Mc Leod gäbe," sagte ein Hindu, „so gäbe es keine Hindu und Mohammedaner mehr!" Gouverneur von Bombay war Sir Bartle Frere, der Unterdrücker des ostafrikanischen Sklavenhandels; Gouverneur der Nordwest-Provinzen Sir William Muir, der große Gelehrte und Arabist, der ein vierbändiges Leben Mohammeds geschrieben hat, um die Missionare zum Geisteskampfe wider den Islam auszurüsten. Andere hervorragende Beamte waren der Sprachforscher Robert Cust, General Ed. Lake, Sir Richard Temple, Henry Ramsay u. a., lauter Männer, die ihren Einfluß, zum Teil auch ihren Reichtum verwandten, um die Sache der Mission zu fördern.

Der Aufstand hatte nicht allein in Indien die englische Herrschaft bis in ihre Tiefen erschüttert und in England erst einmal ein volles Bewußtsein dafür erweckt, daß Indien die Grundlage von Englands Weltmachtstellung sei; er hatte auch die englische Christen-

heit gewaltig gepackt und ihr die Verantwortlichkeit für Indiens Völker lebendig gemacht. Indiens Millionen das Beste zu bringen, was sie selbst haben, ihr Christentum und die darauf gegründete christliche Kultur, das war der heilige Entschluß, mit dem die englischen Kirchen nach den Tagen voll Angst und Herzbrechen wieder an die stille Missionsarbeit gingen. In den folgenden beiden Jahrzehnten mußte sich dieser große Impuls auswirken. Wir bemerken das, trotzdem eben damals in England der Missionseifer bedauerlich nachließ und weder die Mittel noch die Männer sich in ausreichender Zahl zur Verfügung stellten, nach vier Richtungen hin: in dem Wachstum der CMS., der methodistischen, der presbyterianischen Missionen und der Frauenmissions-Arbeit.

Die Kirchenmissions-Gesellschaft hatte es von Anfang an verstanden, die großen nationalen Impulse, welche von Jahrzehnt zu Jahrzehnt durch das englische Volksleben hindurchgingen, als Hebel für die Steigerung und Vertiefung des Missionslebens zu benutzen. Ihr kam damals ein zweifaches zu nutze: Die großen christlichen Staatsmänner, welche zur Rettung Indiens so viel beigetragen hatten, waren fast alle speziell ihre Freunde und unterstützten ihre Arbeit. Und gerade das Pandschab, diese zu mehr als der Hälfte von fanatischen Mohammedanern bewohnte Provinz, war unter der ausgesprochen nach christlichen Grundsätzen geleiteten Verwaltung dieser Staatsmänner in den Wirren des Söldneraufstandes nicht allein loyal geblieben, sondern hatte sogar Regimenter zur Niederwerfung desselben zur Verfügung gestellt. Jene bis zum Überdruß wiederholte Behauptung, daß eine ausgeprägt christliche Haltung der Regierung die Völker Indiens zur Empörung treiben und besonders die Mohammedaner erbittern müsse, war durch die Tatsachen schlagend widerlegt. Im Gegenteil, wo man auf alle Vorurteile der Hindu und Mohammedaner die schwächlichste Rücksicht genommen hatte, da war finsterer Haß und Rebellion der Dank gewesen; wo man sein Christentum frank und frei bekannt und bewiesen hatte, da waren nach weniger als einem Jahrzehnt Millionen von Mohammedanern treue und ergebene Untertanen der englischen Krone! Und diese Tatsache wiederholte sich wie im großen in ganz Indien, so an einzelnen Orten in geradezu frappanter Weise. Keine Stadt übertraf an berüchtigtem Fanatismus Peschawar am Khaibar-Passe. Dort hatte ein englischer Kommissar erklärt, solange er etwas in Peschawar zu sagen habe, solle kein Missionar über den Indus kommen. Dieser

Mann war kurz darauf auf der Veranda seines Hauses von einem Afghanen erdolcht worden. Sein Nachfolger, Sir Herbert Edwardes, begann seine Tätigkeit in demselben Hause, an dessen Veranda-Pfeiler noch das Blut des Ermordeten klebte, mit der Begründung einer evangelischen Mission in der Stadt; und er stellte Ruhe und Frieden her!

So baute denn die CMS. im Bunde mit den christlichen Staatsmännern ihre bereits 1852 unter so günstigen Umständen begonnene Pandschab-Mission*) aus: Lahor wurde 1867 als neues Zentrum neben Amritsar besetzt; längs der indischen Westgrenze in dem teils öden, teils sehr fruchtbaren Deradschat-Landstriche zwischen dem Indus und der wildzerrissenen Kette der Suleiman-Berge wurde 1862 Tank, 1861 resp. 1868 Dera Ismael Khan, 1879 Dera Ghasi Khan, 1876 resp. 1881 Pand Dadan Khan angelegt. In Clarkabad wurde eine große christliche Niederlassung gegründet. In Srinagar, der Hauptstadt von Kaschmir, wurde unter unsäglichen Schwierigkeiten Fuß gefaßt. Der Verlauf dieser Stationsgründungen war meist derselbe: die reichen Engländer riefen die Mission und kamen mit großen Geldsummen der Anfangsarbeit zu Hilfe, bisweilen bauten sie sogar die Missionsstationen. — Einen unmittelbaren Anstoß zum Ausbruch des Aufstandes hatte die Annexion des überaus reichen Königreichs Audh durch die Engländer gegeben (1856). Schon vor dem Aufstande hatte die CMS. die missionarische Besetzung des Landes geplant; nach seiner Überwindung machte sie Ernst damit; Lakhnau, der Schauplatz der glänzendsten Heldentaten der Engländer, wurde die erste Station (1858), Faisabad (1862) die zweite.

Wenige Monate vor dem Ausbruch der Wirren war Dr. Butler, der erste Sendbote einer bis dahin noch nicht vertretenen amerikanischen Kirche, der bischöflichen Methodisten (Methodist Episcopal Church North, abgekürzt ME.), in Indien eingetroffen (1856).**) Auch diese Kirche begann nach dem Aufstande in einem in Indien noch kaum dagewesenen Umfange mit einer Missionsarbeit großen Stils: Sie gründete in fast sich überstürzender Eile zwei große Gruppen von Stationen, die eine in Audh (1858 Lakhnau, 1865 Gonda, Sitapur, Hardoi, 1866 Rai Bareli, Unao, Barabanki), die

*) Clark, The missions of the CMS. and CEZ. in the Panjab and Sindh. London 1904. — H. M. Clark, Robert Clark of the Panjab. London 1907.

**) J. L. Humphrey, 21 years in India, New York 1905. — E. B. Maxwell, The Bishop's conversion. New York 1892.

andere im nördlichen Teile der Vereinigten Provinzen (1859 Bareilly, Schahdschehanpur, Dschellalabad, Moradabad, Bidschnaur, Amroha; 1860 Budaon, 1861 Pilibhit, 1871 Fatihgandsch, dazu 1871 Kahnpur, 1881 Agra, Fatihpur Sikri, 1885 Allahabad). Aber selbst mit diesem großen Komplexe von Stationen begnügte sie sich nicht, sondern nahm in fieberhafter Hast ein Missionsfeld nach dem andern hinzu: an den Abhängen des Himalaja Massurie (1864), Naini Tal (1857), Pithoragarh (1874); in Radschputana Adschmir, in Sindh Karatschi 1874, in Gudscherat Baroda (1888), in Zentral-Indien Nagpur und Kampti (1876), in des Neisams Reich Heiderabad, Sikanderabad (1873), Gulbarga (1874), im Kanaresen-Gebiete Bellary (1876), Bangalur, Kolar (1876), an der Westküste Bombay, Mazagaon, Colaba, Puna (1872); im Tamulen-Lande Madras (1874), in Bengalen Kalkutta (1888), Diamond Harbour, Assansol, Pakur, in Bihar Mozafferpur und viele andere Stationen fast in allen Gegenden Indiens. Im ersten Jahrzehnt legte diese Mission (außer in den Vereinigten Provinzen Nordindiens) den Schwerpunkt auf die Evangelisation unter den Europäern und Eurasiern, besonders durch die hinreißende Beredsamkeit des schwärmerischen Bischofs Will. Taylor, des spätern „Missionsbischofs von Afrika". Später aber trat sie überall in die direkte Missionsarbeit mit ein und pflegte mit Vorliebe literarische Unternehmungen. Während diese Mission noch 1856 keinen Sendboten in Indien hatte, zählte sie 1881 deren 32, neun Jahre später 65 ordinierte Missionare und hatte sich damit an die zweite Stelle unter allen in Indien arbeitenden Missionsgesellschaften aufgeschwungen. Aber welch ein Unterschied zwischen ihr und der ihr auf dem Fuße folgenden Basler Mission (mit 61 ordinierten Missionaren in demselben Jahre): In der deutschen Mission planmäßige Beschränkung auf ein übersehbares Gebiet mit einem einheitlichen, durchsichtigen Missionsbetrieb; bei den Methodisten ein Anfangen an allen Ecken und Enden, bisweilen mit rücksichtsloser Eindrängung in ältere Arbeiten, dabei allerdings ein sich verzehrender Eifer, große Geldmittel und zum Teil tüchtige Männer und Frauen wie Bischof Thoburn*) und seine Schwester Miß Isabella Thoburn,**) Bischof Parker, D. Scott u. a.

*) J. M. Thoburn, Christian Conquest of India, New York. 1906. — Ders. India and Malayasia, New York 1896. — Ders. My missionary appreaticeship, New York 1884.

**) J. M. Thoburn, Life of Isabella Thoburn, New York 1903.

Die englischen Wesleyaner hatten sich bis zum Militäraufstande auf Südindien und Ceylon beschränkt, wo sie in Maisur und auf Ceylon eine führende Stellung einnahmen. Seit 1857 hielten sie es für ihre Pflicht, sich auch an der nordindischen Arbeit zu beteiligen. Sie suchten sich aber dort kein abgeschlossenes und umgrenztes Gebiet aus, sondern gründeten nur isolierte Stationen: 1862 Kalkutta, 1876 Dumdum und Barrackpur, Vorstädte von Kalkutta, 1887 Bankura, 1879 Ranigandsch und Benares, 1872 Lakhnau, 1880 Faisabad; ob die Zerstreuung dieser Stationen über einen so weiten Flächenraum und unter so verschiedenen volklichen Verhältnissen der Arbeit zuträglich ist, erscheint uns zweifelhaft.

Beachtenswert ist drittens das Eintreten zahlreicher presbyterianischer Missionen, wenn auch jede einzelne davon nur klein ist. Wir erwähnten schon, daß die amerikanischen Presbyterianer von Allahabad im Südosten bis nach Rawal Pindi im Nordwesten, quer durch die Vereinigten Provinzen und das Pandschab eine bedeutende Stationenkette angelegt hatten; ebenso daß 1855 in friedlichem Bunde die schottische Staatskirche und die amerikanischen Unierten Presbyterianer im nördlichen Pandschab in den Distrikten von Sialkot, Wazirabad, Gudscherat und Gudschranwala*) einsetzten. Diese älteren Arbeiten wurden durch Begründung neuer Stationen ausgebaut und ausgedehnt. Im Jahre 1870 begann die schottische Staatskirche noch eine weitere Mission in Dardschiling (1870) und Kalimpong (1873), die besonders dadurch interessant ist, daß sie in ihren einzelnen Instituten von verschiedenen christlichen Vereinsorganisationen (Guilden) getragen wird.**) Daneben traten neu in die Arbeit, gleichsam als ein Dankopfer für die Rettung Indiens aus den Wirren des Aufstands, die Irischen Presbyterianer in Radschputana (1860 Biaur, 1861 Nasirabad, Aschapura, Todgarh, 1862 Adschmir, 1866 Dscheypur, 1871 Deoli, 1878 Udaipur, 1880 Alwar, 1885 Dschodhpur), eine heiße, mühsame Arbeit auf einem harten Boden.

Im Jahre 1877 begannen die Kanadischen Presbyterianer eine Arbeit auf noch jungfräulichem Boden in den Schutzstaaten Zentral-Indiens (1877 Indur, Mhau, Uddschain, 1885 Nimatsch, 1886 Ratlam). Nur eine kleine Kraft entfalteten die Englischen Presbyterianer auf nur einer Station, Rampur Bauleah in Bengalen (seit 1862)

*) T. Taylor, In the land of the Fife Rivers, Edinburg 1906.

**) J. Graham, On the threshold of three closed lands, London 1897.

und die schottische Original-Sezession (seit 1872 in Tschaupara, später in Seoni in den Zentral-Provinzen).

An neu eingetretenen Missionsgesellschaften sind sonst noch zu erwähnen die dänische Missionsgesellschaft, welche 1861 nach den Wirren des Ochsschen Kastenstreits im Tamulen-Lande eintrat und sich dort, hauptsächlich westlich von Kuddalur, ausdehnte, die Hermannsburger im südlichen Telugu-Gebiete (1864 Salurpeta, 1865 Nayudupetta, 1867 Gudur, Rapur, 1870 Vakadu, Venkatagiri, 1873 Kalahasti, 1877 Tirupati, 1883 Kodur); die deutsch-evangelische Synode in Nordamerika im nordöstlichen Winkel der Zentralprovinzen an der oberen Mahanadi (1868 Bisrampur, 1871 Raipur); die englischen Quäker (Friends) im Tale der Narbadda (1876 Hoschangabad, Sohagpur); die schwedische Vaterlandsstiftung auch in Zentral-Indien seit 1878, und zwei kanadisch-baptistische Missionsgesellschaften (1874 und 1875, der Baptisten von Quebeck und Ontario und derer von den kanadischen Seeprovinzen), im nördlichen Telugu-Gebiete (Kokanada, Bimlipatam und andere Stationen).

Von großem Interesse ist das Eintreten von Frauenmissionsgesellschaften, welche sich speziell der Arbeit an der indischen Frauenwelt in Schulen und Kostschulen, in Krankenhäusern und Polikliniken und in den Senana widmen. Wir übergehen sie indessen hier, um später die Entwicklung der Frauenmission im Zusammenhang darzustellen.

Da sich das Missionspersonal so schnell vermehrte und der Missionsbetrieb sich ausgestaltete, stellte sich mehr und mehr das Bedürfnis nach gemeinsamer Beratung auf allgemeinen Missionskonferenzen heraus. Im Jahre 1855 tagte die erste in Kalkutta für die Provinz Bengalen, 1857 die zweite in Benares für die Nordwest-Provinzen, 1858 die dritte in Utakamand für Südindien, 1862 die vierte in Lahor für das Pandschab. Diese lokalen Konferenzen waren die Vorläufer der ersten allgemeinen indischen Missionskonferenz, welche 1872 in Allahabad stattfand und von 136 Missionaren besucht war. Ihr folgte 1879 eine speziell südindische Missionskonferenz in Bangalur, welche durch die Wichtigkeit ihrer Verhandlungen Bedeutung gewann. Diese Missionskonferenzen wurden mehr und mehr eine Macht im indischen Missionsleben; in ihren Verhandlungen kam die

reifste Missionserfahrung zum Ausdruck. Manche von den dabei gehaltenen Vorträgen sind noch heute lesenswert.*)

Mit Vorliebe wandte sich in diesem Zeitraume die Mission den sogenannten Aboriginern zu, und zwar verstand man darunter teils die unter dem mißverständlichen und ethnologisch nicht begründeten Namen Kolarier zusammengefaßten Stämme im westlichen Bengalen und den Zentral-Provinzen, teils diejenigen Drawida-Völker und -Stämme, welche bei der Hinduisierung der großen Drawida-Völker in ihren Bergen und Urwäldern in einem Zustande verhältnismäßig geringer Kultur verharrt waren. Schon frühe waren allerlei Versuche gemacht, diesen kastenlosen Stämmen das Evangelium zu bringen: In Travankor hatte schon Alexio de Menezes 1599 zu den Berg-Arajern, damals Malleanen genannt, Evangelisten gesandt; 1848 hatte der englische Missionar Henry Baker diese Bemühungen wieder aufgenommen und für diese Mission unter den Arajern oder Arriern**) die Station Mundakajam gegründet. Auf den Blauen Bergen, wo zahlreiche und verschieden geartete Völkersplitter beieinander wohnen, war besonders der Basler Missionar Metz über die steilen Berge, durch die heißen Schluchten, über die brückenlosen Gebirgswasser den Toda und Kota, den Irulern und Kurumbern nachgegangen (seit 1850).***) Von Bhagalpur am Ganges aus hatte seit 1850 der Deutsche Dröse im Dienst der CMS. sich bemüht, die Pahari („Bergleute"; ihre drawidische Sprache heißt Malto) zu erreichen. Da aber diese Völker in schwer zugänglichen, fieberschwangern Bergklüften und pfadlosen Urwäldern hausen, war die Arbeit an ihnen überall wieder ins Stocken geraten. Da zog der Aufschwung der Kols-Mission die Aufmerksamkeit der Missionsfreunde auf sich. Hatte diese Mission 1851 erst 31, 1861 2400 Getaufte gezählt, so war die Zahl bis 1871 auf 20727, bis 1881 auf 44084 angeschwollen. Und als in der unglücklichen Krise des Jahres 1868 die öffentliche Meinung in Indien leidenschaftlich entweder für die zu den Anglikanern übergetretenen oder für die der Goßnerschen Missionsleitung treu gebliebenen Missionare Partei nahm, da war die Kols-Mission und

*) Der Report der Konferenz von Benares (1857) wurde in dem in demselben Jahre ausgebrochenen Militäraufstande vernichtet. Von allen andern Konferenzen liegen ausführliche Berichte vor; der von der Missionskonferenz in Allahabad umfaßt 548 Seiten.

**) Genau Malä-Aräan.

***) Vgl. F. Ling, Dawn in Toda-Land, London 1901.

ihr schnelles Wachstum in aller Munde. Man nahm an, daß ähnliche Verhältnisse wie bei den Kols bei vielen dieser Aboriginer-Stämme vorliegen, und daß es vielleicht jetzt noch möglich und relativ leicht sei, sie vor dem schnell fortschreitenden Hinduisierungs-Prozeß zu retten und in die christliche Kirche einzusammeln. Unter den Kols fischte die SPG.*) im trüben, riß ein starkes Drittel des Missionserfolgs der Goßnerschen an sich und setzte sich bei dieser Gelegenheit auf dem aussichtsreichen Missionsfelde fest. Das sonstige Missionsinteresse wandte sich mit Vorliebe den beiden weitaus stärksten Aboriginervölkern, den Santal in Bengalen und den Gonds in den Zentral-Provinzen zu: Unter den Santal begann die CMS. 1860 von Taldschhari aus die Arbeit und überzog in ihrer bekannten, planvollen Weise den Norden des Santal-Gebietes mit einem Netz von Stationen. Ihr folgten 1867 die Skandinavier Skrefsrud und Börresen und eröffneten die unter dem Namen „Indian Home Mission" bekannt gewordene Arbeit. Im Jahre 1870 setzte die schottische Freikirche im Südwesten des Gebietes (Patschamba 1870, Tundi in der Landschaft Manbhum 1879) ein. Im Jahre 1872 trennte sich der frühere Seemann Cornelius, ein Schwede, von der Indian Home Mission, und gründete auf eigene Faust in Dschamtara eine kleine Arbeit, zu der sich später englische Plymouth-Brüder gesellten. Im Jahre 1875 kam dazu der frühere Kellner Hägert, der mit seinen Freunden die Stationen Bethel, Bethlehem, Bethany und Bethesda anlegte.

Die Gond in den Zentral-Provinzen zu erreichen, war schon die Absicht der CMS. bei der Begründung der Station Dschabalpur 1854 (nahe der oberen Narbadda) gewesen; sie erwies sich aber als Ausgangspunkt ungeeignet, so treu auch die dortigen Missionare die Gond aufzusuchen sich bemühten. Von dem verunglückten ersten Versuch der Goßnerschen Missionare 1841 haben wir bereits gehört. Im Jahre 1866 machten die Freischotten von ihrer zentralindischen Station Nagpur einen Vorstoß in das Gondwana**) (das „Urwaldgebiet der Gond") und legten 15 Meilen nördlich von Nagpur die Station Tschindwara an, die man aber 1885 an die schwedische Vaterlandstiftung abgab, da die Erfolge gering blieben. Diese letztere

*) E. Chatterton, 50 years of Mission Work in Chota-Nagpur, London 1901.

**) Eyre Chatterton, The story of Gondwana, London 1916. — M'Millan, Pioneering in Gondland, London 1906.

hat ihre schon erwähnte Arbeit 1878 ausdrücklich in der Absicht begonnen, die Gond zu evangelisieren; sie hat daneben auch andere kleinere Bergvölker jener Gebiete, besonders die Kurku, nahe Verwandte der Kol von Tschota Nagpur, in ihren Bereich gezogen. Ihre Stationen Sagar (1878), Betul (1880), das von den Freischotten übernommene Tschindwara (1885), Nimpani bei Betul (1886) und Amarwara (1888) sind alle wenigstens als Gond-Stationen geplant, wenn auch überall mit unter den umwohnenden Hindu gearbeitet wird. — Im Jahre 1874 kam der amerikanische Methodist Norton, ein frommer, aber schwärmerischer Freimissionar, nach diesem Gebiete und ließ sich erst in Ellitschpur, später in Bhaisdehi nieder; er arbeitete hauptsächlich unter den Kurku. Auch andere Freimissionare haben sich auf diesem abgelegenen Gebiete versucht. Im Jahre 1879 siedelte die CMS. direkt in das Gond-Gebiet über und gründete in Mandla eine erste Station, zu der 1891 eine zweite in Marpha kam.

Nächst der Gruppe der Kol-Santal- und der Gond-Kurku-Völker befindet sich die größte kompakte Masse nichthinduisierter Aboriginer in Assam. Sie gehören aber dort nicht, wie im übrigen Indien, dem drawidisch-kolarischen Grundstock der Bevölkerung an, sondern zählen in einem äußerst verwickelten ethnologischen und linguistischen Verwandtschafts-Verhältnis zu der zersplitterten Familie der tibeto-mongolischen Völker. Die amerikanischen Baptisten, welche sich schon 1841 in dem feuchtheißen Brahmaputra-Tale festgesetzt hatten, richteten nunmehr ihr Augenmerk mit Vorliebe auf die südlich das tiefe Stromtal umrahmenden, weiten Bergländer mit ihrer dichten, bunt zusammengewürfelten Aboriginer-Bevölkerung; sie wandten sich besonders den Garo zu. Neben ihnen traten, sich ausschließlich den Khassi, Dschaintia und verwandten Stämmen widmend, die Walesschen kalvinistischen Methodisten ein, die schon 1841 in Tscherra Pundschi ihre erste Station angelegt hatten; sie gründeten nun schnell hintereinander mehrere neue Stationen unter den Bergstämmen (1866 Dschowai, 1870 Schillong, 1871 Schella, 1879 Schangpung, 1878 Mauphlang u. a.).

Im Jahre 1880 legte die CMS. auf Veranlassung und Kosten des nachmaligen Bischofs Bickersteth unter dem wilden Bergvolke der Bhil*) in Radschputana die Station Kherwara an, wo der hin-

*) G. W. Blair, Station and Camp life in the Bheel Country, Belfast 1906.

gebungsvolle Missionar C. S. Thompson zwei Jahrzehnte mit großer Selbstverleugnung arbeitete, bis ihn die Cholera dahinraffte. — Als am Mittellaufe des Godavery die großartigen Wasserwerke gebaut wurden, welche die öde Mündungsebene des gewaltigen Flusses in eine üppig fruchtbare Reisebene umzuwandeln bestimmt waren, kamen die frommen Leiter dieser Arbeiten, Sir A. Cotton und der nachmalige General Haig, mit den scheuen, mit den Gond nahe verwandten Koi (Koya) in Berührung und veranlaßten die CMS. 1860 eine Khoi-Station in Dummagudem am Godavery anzulegen. — Zu Anfang der sechziger Jahre versuchten die General-Baptisten in Orissa von ihrer Station Berhampur aus die wilden Khands („Bergleute"), die durch ihre Menschenopfer (Meria) berüchtigt sind, zu erreichen und besetzten zu diesem Zweck Russelkonda. — Im Jahre 1863 siedelte sich der selbstverleugnende Londoner Missionar William Jones in Dudhi in der Landschaft Singrauli südlich von Benares an und wirkte mit hingebender Freundlichkeit unter den verkommenen und scheuen Waldbewohnern, bis ihn 1870 das Dschangelfieber dahinraffte. Sein Werk wurde nur mit schwachen Kräften fortgeführt. — Das sind die bekannter gewordenen Versuche, den hin und her in den Bergwildnissen Indiens zerstreuten Aboriginern das Evangelium zu bringen. Die tödlichen Fieber der indischen Urwälder, die Wegloſigkeit und Unzugänglichkeit der Walddörfer, die Scheuheit der seit Jahrhunderten vor jeder Berührung mit der Kultur sich zurückziehenden Aboriginer, ihre sprachliche und volkliche Zerrissenheit — und auch der Umstand, daß Indien sonst so viel bequemere und anziehendere Missionsgelegenheiten bietet, haben die meisten dieser Versuche nicht zur Entwicklung kommen lassen. Außer den Kol- und Santal-Missionen bilden sie nur eine Episode in der indischen Missionsgeschichte.

Sind Hungersnöte*) leider eine regelmäßige Kalamität in Indien, so wiederholten sie sich in diesem Zeitraum in bedauerlicher Häufigkeit. Glücklicherweise zogen die meisten nur Teile von Indien in Mitleidenschaft; so suchte die Hungersnot von 1860/61 den nördlichen Ganges-Duab und Rohilkand heim, die von 1866 raffte in Orissa eine Million Menschen hinweg, die von 1868 traf Dschhansi und Radschputana, die von 1874 Bengalen, Bihar und Bandelkhand.

*) Eine erschütternde Darstellung einer solchen Hungersnot (1896/97) gibt G. Lambert, India the horror-stricken empire.

Aber die furchtbare Notzeit der Jahre 1876 1879 machte sich mehr oder weniger am ganzen Norden und Osten der Halbinsel fühlbar. In dem fernen Kaschmir wurden ganze Dörfer entvölkert, überall fanden die Missionare unbeerdigte Leichen an den Flußufern, an den Straßen, unter den Bäumen. Aber weitaus am härtesten war die Hungersnot im Telugu- und Tamulen-Lande. Hier starben Hunderttausende dahin. Die Regierung machte ungeheure Anstrengungen, die Hungernden zu speisen und die noch Arbeitsfähigen mit lohnender Arbeit zu beschäftigen. Mit ihr ging die Mission Hand in Hand, auch ihrerseits die Hilfe in großem Maßstabe organisierend. Besonders zeichnete sich der amerikanische Baptisten-Missionar J. Everett Clough*) aus, der ebensoviel praktisches Geschick wie hilfreiche Barmherzigkeit bewies. Er ließ sich an dem als Notstandsarbeit in Angriff genommenen Buckingham-Kanal, der Madras mit der Kistna-Mündung (Bezwada) verbinden sollte, drei Meilen in Entrepriſe geben und führte diese große Arbeit mit Hilfe seiner Lehrer und Katechisten zur vollen Zufriedenheit der Behörden durch. Dabei konnte er Tausende von Heiden lohnend beschäftigen.

Mit einer Kraft wie noch bei keiner früheren Gelegeheit regte sich damals bei den Hindu die Erkenntnis, daß die Missionare es gut mit ihnen meinten, und noch mehr, daß der Anschluß an die Christengemeinde für die niedern Kasten und die Kastenlosen den besten Schutz und die sicherste Aussicht auf Hilfe in solchen furchtbaren Notzeiten gewähre. So folgten nach dem Aufhören der Hungersnot — solange dieselbe währte, war prinzipiell niemand getauft worden — Massenübertritte zum Christentume: In der Ongole-Mission wurden in drei Tagen (2.—4. Juli 1878) 3536, bis zum Ende desselben Jahres 9606 Erwachsene getauft, im Jahre 1880 kamen noch 2757, 1881 weitere 2000 hinzu. Allerdings hatte es sich in dieser Mission schon seit 1870 erfreulich geregt; fast jeder Jahresbericht hatte von lokalen Erweckungen berichtet. Aber erst die Hungersnot gab den entscheidenden Anstoß zu der Massenbewegung. Ähnlich groß war der Zufluß in den beiden anglikanischen Missionen in Tinnevely; sie zählten im Jahre 1880 nicht weniger als 19000 Katechumenen, nur daß sie mit der Erteilung der Taufe erheblich vorsichtiger waren als

*) John Clough, Social Christianity, the story of a man, a mission, and a movement, New York 1914. — G. E. Philipps, The out castes hope, London 1912. — Downy, Lone Star-Mission, The history of the Telugu-Mission, Boston 1892. — Danach AMZ. 1915, 19. 48.

die Baptisten im Telugu-Land. Auch fast alle andern Missionare im Telugu- und Tamulen-Lande hatten mehr oder weniger teil an dieser Massenbewegung; und ihr Ertrag war so stark, daß dadurch das Zahlenverhältnis der indischen Missionen nicht unbeträchtlich verschoben wurde.

Die Gesamtzahl der Christen war von 91092 im Jahre 1851 in dem folgenden Jahrzehnt (bis 1861) auf 138731 (+ 47639; ein Wachstum von 51 Prozent), bis 1871 auf 224258 angewachsen (+ 85527; ein Wachstum von 61 Prozent); im Jahre 1881 betrug sie 417372 (+ 193214; ein Wachstum von 86 Prozent; $4\frac{1}{2}$ mal so viel als 1851). Das Wachstum war in der

	1851	1861	1871	1881
Präsidentschaft Bengalen:	14177	20518	46968	83583
davon allein unter den Kol:	51	2400	20727	50367
unter den Santal:	—	—	905	5431
In der Madras-Präsidentschaft:	74176	110078	160955	299742
davon in Travankor und Kotschin:	21179	30607	46285	59959
in Tinnevely:	34908	49964	58167	95624

Diese letzgenannten Missionsfelder machten 1851 allein $^7/_9$, 1861: $^8/_{11}$, 1871: noch $^3/_5$ des Gesamtmissionsertrages dieser Präsidentschaft aus, 1881 nur noch die Hälfte, rund 150000 von 300000. Von der andern Hälfte entfielen (1881):

52316 auf die amerik. Bapt.
6331 auf die Londoner Miss.
5124 auf die CMS.
7988 auf die am.-luth. Gantur-M.
} im Telugu-Land.

71759, oder mit Hinzurechnung der kleineren Missionen 77041, also mehr als die Hälfte allein auf die Distrikte Nellur, Kaddapah, Kistna, Godavery und Vizagapatam, die Hauptdistrikte des Telugu-Landes. Diese selben Gebiete waren noch in der vorausgehenden Jahrzehntsstatistik (1871) insgesamt nur mit 15393 Christen verzeichnet gewesen, hatten sich also fast fünffach vermehrt.

4. **Die Zeit von 1880—1900.***) a) Im Winter 1875/76 besuchte der damalige Prinz von Wales, der spätere König Eduard von England, diese größte englische Kolonie, um sie aus eigener An-

*) F. Andrews, The renaissance of India, London 1912. — Sir A. Fraser, Among India's Rajas and Ryats.

schauung kennen zu lernen. Seine Reise war ein glänzender Triumphzug durch das Land; Fürsten und Völker wetteiferten miteinander, ihrer Ergebenheit gegen England in orientalischer Überschwenglichkeit Ausdruck zu geben. Obgleich sich in der Umgebung des Prinzen warme Missionsfreunde wie Sir Bartle Frere und Canon Duckworth befanden, wußten es die allzu vorsichtigen angloindischen Staatsmänner so einzurichten, daß er von der Berührung mit den indischen Christen möglichst fern gehalten wurde. Nur zweimal, in Tinnevely im Süden und in Amritsar im Norden, fand eine feierliche Begrüßung durch die Christen statt. Zwei Jahre später, am 1. Januar 1877, nahm die Königin Viktoria den Titel einer „Kaiserin von Indien" an. Merkwürdigerweise waren damals gerade in den englischen Missionskreisen viele von diesem Schritt durchaus nicht erbaut. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß er den Verhältnissen entsprach, wie sich denn der neue Titel auch in Indien schnell eingebürgert hat. Es ist nicht leicht, diese Neuzeit mit gleicher Sicherheit zu charakterisieren, wie die abgeschlossen hinter uns liegenden Perioden der Missionsgeschichte. Doch drängen sich dem Beobachter eine Reihe auffälliger Merkmale auf: Zunächst die allgemeine Bemerkung, daß die indische Mission in diesem Vierteljahrhundert sich in einem schnellen Aufschwung befindet, vor allem was die Zahl des ausländischen Arbeiter-Personals betrifft. Die Zahl der ordinierten Missionare*) ist von 586 (1881) auf 976 (1900), also in knapp zwei Jahrzehnten um 390 gestiegen (während z. B. in den beiden vorausgehenden Jahrzehnten 1861—1881 das Wachstum nur 107 betrug). Dazu ist die Zahl der Missionsschwestern von 479 (1881) auf 1174 (1900), also um 695 — das zweieinhalbfache gestiegen. Als eine fast neue Rubrik sind 265 Missionsärzte und -ärztinnen hinzugekommen. Wir müssen uns mit dem Missionspersonal später eingehend beschäftigen.

Weitaus zum größten Teile kam das Wachstum den schon früher in der indischen Missionsarbeit stehenden Gesellschaften zugute. So hat sich das Arbeiterpersonal der CMS. von (1881): 95 ordinierten und 13 Laien-Missionaren auf (1904) 167 ordinierte und 43 Laienmissionare (einschließlich 16 Missionsärzte) vermehrt, es hat sich also innerhalb des Vierteljahrhunderts mehr als verdoppelt. Von Bedeutung für die Arbeit der CMS. war es ferner, daß

*) Nur in Indien, außer Barma und Ceylon.

als eine selbständige Hilfsgesellschaft neben ihr 1881 die Church of England Zenana Miss. Soc. (abgekürzt CEZ.) eingetreten ist. Wenige Gesellschaften haben in diesem Zeitraum einen so gewaltigen Aufschwung erlebt als diese größte aller evangelischen Missionsgesellschaften; aber gewachsen sind sie alle, und mehr oder weniger ist dieses Wachstum überall auch den indischen Missionen zugute gekommen.

Allein daneben ist eine geradezu verblüffende Zahl neuer Missionsinstanzen in Indien an die Arbeit gegangen, so daß diese unübersehbare Vervielfältigung des Missionsbetriebs geradezu ein charakteristisches Merkmal dieser Periode ist. Indien ist durch den Weltverkehr der alten Christenheit nahe gerückt, die Lebensbedingungen sind überall im Lande vermöge der Sicherheit, der Eisenbahn-, Post- und Telegraphen-Verbindungen bis in die abgelegensten Walddörfer für einen Europäer, selbst für einzelne Damen relativ so günstig, und die englisch-indische Verwaltung hat im ganzen für die Mission so außerordentlich einladende Bedingungen geschaffen, daß kaum ein anderes Land eine ähnliche Anziehungskraft auf die in der angelsächsischen Christenheit aller Erdteile wie die Pilze aus der Erde schießenden Sendungsveranstaltungen ausgeübt hat. Und das mit Recht; denn ohne Zweifel ist, weltgeschichtlich angesehen, die Missionierung und Christianisierung Indiens die größte Aufgabe der angelsächsischen Rasse, die Aufgabe, um derentwillen das Kleinod Indiens dem englischen Volke anvertraut ist. Nur will uns scheinen, daß die Angelsachsen bei ihrem ausgeprägten Unabhängigkeitsgeist in Gefahr sind, ihre Missionsenergie in zahllosen Missiönchen ziellos zu zersplittern, statt die gewaltige Aufgabe mit vereinten Kräften anzugreifen.

Unter den in diesem Zeitraum neu eingetretenen Sendungsinstanzen sind nur wenig Missionsgesellschaften alten Stils. Wie uns scheint, ist die wichtigste darunter die Schleswig-Holsteinische Miss.-Ges. (1881). Sie legte 1883 ihre erste Station in Salur im nördlichen Telugu-Lande an, der 1884 Koraput, 1885 Kotapad und Dschenpur in dem angrenzenden Schutzstaate Dschenpur folgten. Sie zählte 1900 bereits über 7000 Christen und 2000 Taufbewerber. Sie zeigte mit ihrer planmäßigen Arbeit trotz großer klimatischer und sprachlicher Schwierigkeiten, von wie großem Erfolg selbst bei beschränkten Mitteln in Indien eine geordnete Arbeit sein kann, — während zahlreiche andere, mit ebenso großen oder größeren

Mitteln angefangene Unternehmungen noch über das Tasten und Probieren nicht hinausgekommen sind. — Zwischen den verschiedenen baptistischen Missionsgesellschaften, welche von Madras im Süden den ganzen breiten Rand des Bengalischen Meerbusens bis nach Rangun und Tavoy in Barma herunter umgeben, — das größte zusammenhängende Missionsgebiet wesentlich gleichartiger Missionsgesellschaften, das Indien aufzuweisen hat, — sind Hand in Hand mit der Arbeit der englischen Baptisten in Ost-Bengalen baptistische Missionsorganisationen aus fast allen australischen Kolonien eingetreten, leider, wie es scheint, alle unabhängig nebeneinander: 1882 die Baptisten von Südaustralien, 1885 die von Viktoria, die von Queensland, die von Neuseeland und die von Neusüdwales, 1887 die von Tasmania. Dagegen haben die dänisch-amerikanischen Baptisten, die sog. Tunker, seit 1890 eine kleine Arbeit in Gudscherat, im Bereiche von Surat und Barôtsch angefangen.

Im Jahre 1894 trennten sich aus dogmatischen Bedenken und andern Gründen einige junge Missionare von der Leipziger Tamulen-Mission und wandten sich um Unterstützung an die Missourier Nord-Amerikas. Diese benutzten die Gelegenheit und gründeten im nordwestlichen Tamulen-Lande (in Krischnagiri (1895), Ambur (1896), Vaniembadi (1897), Baragur (1898)) eine eigene Tamulen-Mission. — Die Disciples of Christ (oder Campelliten) von Nordamerika begannen 1882 (neben der deutsch-evangelischen Synode) im Osten der Zentral-Provinzen eine neue Mission (in Bilaspur, Mungheli u. a. O.). In derselben Gegend ließen sich zwei verwandte Schulen der Mennoniten nieder und begründeten gleichfalls in Tschattisgarh einige Stationen.

Eine neue und eigenartige Erscheinung unter den indischen Missionen sind die hochkirchlich ritualistischen Brüderschaftsmissionen, welche meist in freiwilliger Ehelosigkeit und Gütergemeinschaft leben und sich große Städte und Verkehrsmittelpunkte als Wirkungsstätte ausgewählt haben. Bereits seit 1865 besteht der halbkatholische Orden der „Cowley Väter" (Society of St. John the Evangelist); seit 1870 hat er seine Arbeit nach Indien ausgedehnt und in Puna und Bombay Stationen gegründet. Mit ihm Hand in Hand arbeitet in Bombay die „Schwesternschaft aller Heiligen" (Sisterhood of All Saints), in Puna die Schwesternschaft von St. Marien, Wantage (die „Wantage-Schwestern"). Nach ihrem Quartier in Puna nannte man sie kurzweg

die Panch-Howds-Mission. Im Jahre 1877 wurde von Graduierten der Universität Cambridge in Delhi die „Cambridge-Mission"*) begründet, welche dort das umfangreiche Werk der SPG. (seit 1854) übernahm und ausdehnte. Am 6. Januar 1881 begann in Kalkutta die „Oxford Bruderschaft von Epiphanien"**) ihre Wirksamkeit, vorwiegend unter den englisch gebildeten Bengali Babus. Im Jahre 1892 wurde von der Universität Dublin aus in Hazaribagh in Tschota Nagpur die „Dubliner Universitäten-Mission" gegründet, welche dort Hand in Hand mit der ebenso hochkirchlich-anglikanischen Kols-Mission arbeitet. Im Jahre 1896 wurde (ohne spezielle Verbindung mit einer bestimmten Universität) in Kahnpur besonders durch die Familie des neutestamentlichen Textforschers Bischof Westcott eine fünfte Missionsbrüderschaft eingerichtet, welche sich ebenso eng wie die in Delhi an die SPG. anschloß und deren (seit 1833) in Kahnpur betriebene Arbeit übernahm.***)

Aufregend war das Auftreten der Heilsarmee in Indien 1883. In Kalkutta versuchte die Polizei ihre Umzüge zu verbieten; aber kein geringerer als Tschander Sen, der Apostel des Brahma Samadsch, berief sich auf die allen Religionsgemeinschaften freigegebene Übung ihrer Gebräuche und setzte durch, daß auch der Heilsarmee Bewegungsfreiheit gewährt wurde. In Bombay wurde der „Major" Tucker einen Monat eingesperrt; aber auch hier mußte die Polizei nachgeben. So konnte die Heilsarmee ungehindert den Versuch machen, Indien „im Sturm zu erobern, nachdem die Kirchen in ihrem langsamen Wirken fast eingeschlafen seien". Ihre Vertreter nahmen das arme Gewand des indischen Fakirtums an, zogen vielfach barfuß und mit großer Selbstverleugnung durch das Land, proselytierten dabei aber rücksichtslos unter den bereits bestehenden Christengemeinden. Allein trotz mancher tüchtiger Kräfte und vieler Aufopferung mußten sie bald die Erfahrung machen, daß durch „Eifer mit Unverstand" in Indien nichts ausgerichtet werde. Wenn sie sich rühmten, „mit Fakirtum in einem Jahre mehr ausgerichtet zu haben, als allen Missionaren mit ihrem Sahibtum in 50 Jahren gelungen sei," so hatten sie nach dem offiziellen Zensus 1890 erst 1138, 1901:

*) C. F. Andrews, North India. London 1908. — Story of the Delhi-Mission. London 1908.

**) G. Longridge, History of the Oxford-Mission to Calcutta. London 1900.

***) Story of the Cawnpore-Mission. London 1909.

18847 Anhänger, davon 7569 in Südindien, von denen aber nur 2537 „Soldaten" sind.

Im Jahre 1887 begann die „internationale christliche Allianz-Mission" ihr Werk in Indien, auch mit großartigen Versprechungen. Sie setzte in Birar ein, wo schon anderthalb Jahrzehnte mehrere Freimissionare mehr oder weniger vorübergehend gewirkt hatten; manche von diesen nahm sie in ihre lose Organisation auf, aber nun versprach sie, ganz Birar mit seinen drei Millionen Einwohnern mit 50 Evangelisten in fünf Jahren zu evangelisieren. Wie wenig ist daraus geworden! Es bestehen zwar in Nord-Birar acht Stationen und in der westlich darangrenzenden Landschaft Khandesch sind vier, in der Provinz Gudscherat fünf weitere hinzugekommen, und in Bombay als dem Eingangstor ist eine Zentralstätte (das sog. Beracha-Home, Segensheim) eingerichtet, so daß die Missionsallianz 18 Stationen zählt, die aber meist klein sind; der zahlenmäßige Ertrag wurde 1901 — nach 14 Jahren — in ihren eigenen Berichten auf 1308, in dem Missionszensus auf 1700 Christen angegeben.

Wir erwähnten schon, daß Nord-Birar mit seiner ziemlich großen, aber zersplitterten Aboriginer-Bevölkerung ein Lieblingsfeld der Freimissionare war. Hier ließ sich 1874 der amerikanische Methodist A. Norton in Ellitschpur, später in Baisdehi nieder. In Basim wirkte seit 1879 Miß Drake, die andere Fräulein nach sich zog, z. B. die aufopferungsvolle Miß Wheeler. Auch A. Fuller zog in dieser Gegend predigend umher. An diese sporadischen Vorarbeiten anknüpfend, konstituierte sich 1890 in London eine „Kurku und Zentralindische Bergmission", die in Ellitschpur zu arbeiten begann und nach und nach einige weitere Stationen anlegte.

Ist schon in den beiden letztgenannten Organisationen von einer zentralen Leitung kaum noch die Rede, so verschwindet diese ganz bei dem losen Konglomerat von Missionaren, die sich als „Open Brethren" oder auch nur als „Christen" bezeichnen und kirchlich zu den Darbysten oder Plymouth-Brüdern zählen. Sie haben drei Hauptgebiete und eine Reihe zerstreuter Posten: Ihr ältestes Arbeitsfeld ist die auf Anregung des Freimissionars Groves seit 1857 in Angriff genommene Godavery Delta-Mission, in welcher besonders die beiden Pioniere Beer und Bowden und Glieder ihrer Familien durch das ganze letzte halbe Jahrhundert in der Stille treu gearbeitet haben. Im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts sind zahlreiche Missionare und noch mehr Missionsschwestern zu ihnen gestoßen (Stationen: Narsapur,

Tschittapetta, Amalapuram, Daulaischwaram, Bendamurlanka, Tatipaka). Die zweite Gruppe lehnt sich an des ehemaligen Kellners Cornelius (seit 1872) Freimission in Dschamtara (Santalistan) an und hat sich in Mihitscham, Karmatar, Sagdschuria, Kadhar und Banka festgesetzt; jede Station ist eine „Christian-Mission" für sich. Die dritte größere Gruppe von Stationen befindet sich im südlichen Maisur: Kollegal, Kamakerai, Malwalli, Talkad, Gundschur, wozu auch das tamulische Koimbatur, der Sitz des darbystischen Evangelisten Bird, zu rechnen ist. Außerdem gehören zu diesem losen Verbande die „christlichen Missionen" in Solapuram (in Tinnevely seit 1888; an sie ist die Freimission des schwärmerischen Tamulen Arulappen in Christianpetta angeschlossen), Belgaum (seit 1891) und Sulga (1901), Parur (bei Schoranur, seit 1897) und Kunankulam (in Kotschin, besetzt seit 1903). Die „Open Brethren" haben ein gemeinsames Organ in der Zeitschrift „Echoes of the Service" durch dessen Vermittlung ihnen die Gaben der Missionsfreunde zugehen; jeder mit ihnen verbundene Missionar ist „Glaubensmissionar", d. h. soweit ihm nicht private Mittel zur Verfügung stehen, ist er auf die nach seinen Berichten zufällig eingehenden Gaben angewiesen; dabei geht es durch viel Not.

Neben ihnen nimmt die Zahl der eigentlichen Freimissionare, oder wie sie sich neuerdings mit Vorliebe nennen, der „Glaubensmissionare" so zu, daß wir sie, soweit sie uns bekannt geworden sind, um nicht die Orientierung zu verlieren, provinzenweise aufführen müssen: In Bengalen finden wir die „Tschinsura und Hugli-Senana-Mission" (seit 1875), durch welche Fräulein Raikes Schul- und Senana-Arbeit betreibt. In Haurah, der Zwillingsstadt von Kalkutta haben die 1830 von J. Weinbrenner gegründeten Winebrennerians („Church of God") eine Senanamission begründet (seit 1900). In Ranaghat, dem an den von der CMS. bearbeiteten Krischnagar-Bezirke angrenzenden Taluq, hat 1893 der ehemalige Polizeipräsident von London, James Monro, eine großartige missionsärztliche Tätigkeit begonnen, welche meist von Gliedern seiner Familie und ihren Freunden auf eigene Kosten betrieben wurde. Mit dem 1. Jan. 1906 hat sich diese Freimission der CMS. angegliedert. Im Jahre 1899 wurde in Bengalen eine „indisch-baptistische Missionsgesellschaft" gegründet, welche in Ost-Bengalen und in den Vereinigten Provinzen durch eingeborne Helfer arbeitet. — An der Nordgrenze von Bengalen mühte sich seit 1894 die Tibetanische Pionier-Mission, in der Hauptsache Miß Annie

Taylor — ihre Mitarbeiter haben sich fast alle von ihr zurückgezogen — den Eingang nach Tibet zu erzwingen. Ebendort in Ghum bei Dardschiling hat der „Himalaya-Zweig der amerikanisch-skandinavischen Allianzmission" (seit 1895) sein Zentrum und evangelisiert unter Tibetern und Ghurka. In Dardschiling ist der Sitz der „Nepal-Mission", des Missionars Innes Wright und seiner Gattin, die von dort das der Mission noch verschlossene Bergland Nepal zu erreichen suchen. In Dschamalpur in Bengalen wohnt der Sekretär der „Indischen Eisenbahn-Mission" (1898), die unter den Bahnbeamten und Bahnarbeitern wirkt, mehr unter Europäern und Eurasiern als unter den Hindu. In der westlichen Landschaft Bengalens, Bihar, hat in Motihari die „Regions Beyond-Mission" des Londoners Grattan Guinneß (seit 1899) eingesetzt. Bei Sripat Purunia im Bankura-Distrikt von Bengalen (nicht zu verwechseln mit Purulia) haben einige Freimissionare (Mr. Zook und Frau, Mr. Martin und Frau, Mr. Sparrow und Frau) das „Premananda-Glaubens-Waisenhaus" gegründet und haben sieben Meilen westlich davon in Ragunathpur (im Manbhum-Distrikt) eine evangelistische Station eröffnet (die Hephzibah Evangelistic-Mission 1902). Sie stehen in Verbindung mit dem amerikanischen „Brethren in Christ". In der ostbengalischen Tiefebene wirkt seit 1874 in Gopalgandsch die „Bengal evangelical Mission" des bekehrten Bengalen Mathura Nath Bose, die seit seinem Tode (1901) durch andere eingeborne Helfer weitergetrieben wird. In Assam bestand seit 1891 die „Assam Grenz-Pionier-Mission" unter dem Bergstamme der Abor, unter denen die beiden ursprünglich von Arthington ausgesandten Freimissionare Lorrain und Savidge in Sadija ihren Wohnsitz aufschlugen. Seit 1889 betrieb in derselben Gegend R. Arthington auf eigene Rechnung durch mehrere von ihm ausgesandte Missionare eine Mission unter einem andern Bergvolk; nach dem Tode des freigebigen Mannes (1900) sind diese zerstreuten Missionsposten von der englischen Baptisten-Mission übernommen und bilden ihre „Arthington-Mission".

Im Tamulenlande haben sich in Madras neben den vielen bereits dort wirkenden Missionsgesellschaften die amerikanischen Adventisten (1882) niedergelassen. Gleichfalls in Madras hat die „Südindische Eisenbahn-Mission" (seit 1895) ihren Sitz, welche durch Bücher und Traktate das Evangelium in den stets überfüllten Bahnzügen unter der tamulischen Bevölkerung verbreiten will. In Pan-

rutti (bei Kuddalur) bestand seit 1875 die „Südarkot Landstraßen- und Hecken-Mission" des Frl. F. M. Reade. Im Westen des Tamulenlandes wirkt seit 1894 die Ceylon and India General Mission in Koimbatur, Kunnur, Bangalur, und andern Orten, ebenso unter den dort zahlreichen Eurasiern wie unter den Hindu. In Utakamand auf den Nilgiri wohnt der aus der dänischen Mission ausgetretene Missionar Kofoed (seit 1892) und hat auf eigene Hand eine Arbeit angefangen. Ebendort hat ein Mr. J. A. Samuel, wahrscheinlich ein christlicher Tamule oder ein Eurasier, eine Nilgiri evangelistic Mission gegründet (1894) welche unter den Bergstämmen der Nilgiri und unter den tamulischen Kuli arbeitet. In Travankor evangelisierte ein Mr. Gregson (seit 1900) und hatte nicht unbeträchtlichen Anhang (Echoes of the Service, 1903, 67).

In Birar und den daran angrenzenden Zentral-Provinzen wirken außer den bereits erwähnten Missionen seit 1898 in Buldana (Birar) die „Pentecostal-Mission", in Dhamtari (Zentral-Provinz) 1898 die amerikanischen Mennoniten, in Baihair im Taluq Balaghat (Zentral-Provinz) 1894 die Balaghat-Mission. — In Puna und seiner Umgebung wirkte seit 1893 mit großem Eifer die von dem Neuseeländer Reeve gegründete Poona and India Village Mission, welche (1901) 18 Evangelisten und 12 Schwestern, meist aus Australien in ihrem Dienst hatte und ausgedehnte Reisepredigt trieb. In Bombay, Puna und dem benachbarten Khedgaon hatte seit 1889 die Brahmanenwitwe Pandita Ramabai ihre gesegnete Arbeit unter den indischen Witwen, besonders der höheren Stände begonnen († 1922). 24 engl. M. von Belgaum haben sich 1903 in Tschandgad zwei englische Freimissionare, Storries und de Carteret, niedergelassen. — In der Provinz Gudscherat arbeitet Hand in Hand mit den irischen Presbyterianern die gleichfalls von Irland aus unterstützte „Dschangel-Stämme-Mission" (seit 1890). In Bombay besteht seit 1894 eine unabhängige „Eingebornen-Mission". — In Nordindien besteht seit 1894 in Ludhiana im Pandschab die „Nordindische Ärztliche Hochschule für christliche Frauen", eine medizinische Fakultät für christliche Frauen. In den heißen Dschangeln bei Multan wirkte 1887—1901 als Freimissionar auf eigene Kosten der pensionierte Generalmajor Montague Millet, meist in Katscha Khuh. Er war ein aufrichtig frommer Mann, aber durchaus eine Einspänner-Natur. Er versandte große und kleine Schriften durch die Post, hielt Bibelstunden, hatte eine kleine Poliklinik und dergleichen mehr. In Peschawar wirkte in ähnlich freier Weise der

adelige M. Waldegrave, zum Teil im Anschluß an die CMS. In Bhartpar, der Hauptstadt eines ehedem bedeutenden Radschputen-Staates westlich von Agra, wirkt ein Frl. Fowler auf eigene Hand. — In Allahabad hat eine christliche Inderin Miß Shorat Chackerbatty, die übrigens den indischen Doktortitel MA führt, ein „Viktoria-Mädchen-Heim" für Hungerwaisen und zu seinem Unterhalt einen Missionsverein „Verein der Töchter Indiens" (1895) gegründet. — In den Vorbergen des Himalaya, bei Almora und in Kalimati in den Vereinigten Provinzen, hat die Christian Realm-Mission („Gottesreich-Mission", indisch „Radsch i Masih") ihren Sitz, seit 1897, die aber vorläufig nur einen europäischen Laien, einen indischen Geistlichen und 34 Helfer zählt.

Dieses Verzeichnis von Freimissionaren und freien Organisationen ist unvollständig. Von vielen dieser Missionen erhält man in der einschlägigen Literatur nur gelegentlich einmal Nachricht, von andern gar nicht; manche gehen beim Tode des Begründers, beim Ausbleiben der Subsistenzmittel oder aus andern Gründen wieder ein; und da sie oft klassifizierbare Resultate nicht aufzuweisen haben, ist es in einer indischen Missionsgeschichte kein zu großer Mangel, wenn nicht alle Veilchen, die im verborgenen dem Herrn zur Ehre blühen, registriert werden. Leider muß man im ganzen dem Urteile der gewiß für unabhängige Missionsarbeit verständnisvollen Visitationsdeputation des Am. Board zustimmen: „Wir müssen unsere auf Beobachtung gegründete Überzeugung aussprechen, daß die sogenannten independenten Missionen (die Freimissionare) viel Geld nutzlos vergeuden und in den meisten Fällen arm an Erfolgen sind, auch wo sie den Fortgang des Reiches Gottes nicht direkt hindern." (Deput. to India and Ceylon. 1903. S. 21).

Wir haben noch zwei große Gruppen von aussendenden Instanzen zu verzeichnen, über welche leider die Information gleichfalls lückenhaft ist. Das eine sind die Diocesan Boards in den anglikanischen Bischofssprengeln; davon später.

Außerdem suchten alle Missionsgesellschaften, die bereits größere Erfolge in Gestalt von konsolidierten Christengemeinden erzielt haben, diesen die Pflicht ins Herz zu schreiben, daß sie ihren heidnischen Landsleuten das Evangelium schuldig sind. Eine Anzahl dieser heidenchristlichen Kirchen hat zu diesem Zweck eigene, mehr oder weniger selbständige, aussendende Missionsvereine gegründet. Fast

alle sind indessen vorläufig noch mehr als Landeszeichen der Missionskirchen, denn wegen ihrer Missionserfolge bedeutsam.

Jedenfalls ist durch diese verwirrende Mannigfaltigkeit der verschiedensten Missionsbestrebungen der Missionsorganismus in Indien so kompliziert geworden, daß selbst ein Fachmann ihn nicht mehr ganz übersehen kann und erschöpfende Vollständigkeit auch in dieser Darstellung nicht möglich erscheint.*)

Die Zahl der in Indien arbeitenden Missionsinstanzen befand sich in einem rapiden Wachstum. Der Missionszensus von 1851 zählte 19 Missionsgesellschaften und 11 Freimissionare; der von 1861: 23 Gesellschaften und 8 Freimissionare; der von 1871: 28 Gesellschaften und 9 Freimissionare; der von 1881: 38 Gesellschaften und 4 Freimissionare; der von 1891: 44 Gesellschaften und 9 Freimissionare; der von 1901: 73 Gesellschaften und eine große Zahl von Freimissionaren.**)

Um so notwendiger ist es, daß die neben und durcheinander arbeitenden Missionsgesellschaften aufeinander Rücksicht nehmen und gegenseitig ihre Grenzen und Gemeinden respektieren. Das ist um so wichtiger, als besonders in bezug auf die Taufe und die Kirchenzucht, aber auch in fast allen Fragen des missionarischen und kirchlichen Betriebes die Praxis der Gesellschaften oft weit auseinander geht. Der leider ziemlich häufige Bruch der „Missionary Comity" bildet eines der unerfreulichen Kapitel der indischen Missionsgeschichte. Grobe Einbrüche in fremde Missionsgebiete begingen in rücksichtsloser Weise die Anglikaner von der SPG. in der Ahmednagar-Mission des Amer. Board, in der Goßnerschen Kolsmission 1868, in der englischen Baptisten-Mission in Ostbengalen (Barisal), in der amer. Baptisten-Mission in Barma (Taungu), in der staatsschottischen Mission im Pandschab (Tschamba), in der Basler Mission in Süd-Mahratta (Bettigeri) und an andern Orten. Ihr Verhalten ist nur zu erklären aus ihrer Anmaßung, die eigentlich berufene und kompetente Mission in Indien zu sein. Ebenso ärgerlich ist das Verhalten der amerik. bischöflichen Methodisten gewesen, welche sich weder scheuten,

---

*) Wir wären den Lesern dieser Zeilen für Zusendung zuverlässiger Informationen über weitere Freimissionen und unabhängige Missionsarbeiter dankbar.

**) J. Murdoch, Indian Missionary Manual, London 1889. J. Husband, Protestant Directory of India, Ajmer 1906. India Mission Year Book 1912. Protestant Missionary Directory, compiled bei J. Inglis, Ajmer.

Gruppen von Taufbewerbern anderer Gesellschaften kurzweg zu taufen noch sich in die Arbeitsgebiete anderer Gesellschaften mitten hineinzusetzen. Anstößig ist es auch, wenn eine Gesellschaft der andern ihre Katechisten, vielleicht unter Zusicherung eines höheren Gehaltes oder besseren Avancements wegkapert oder von einer andern Gesellschaft unter Kirchenzucht gestellte Christen oder Katechisten aufnimmt und anstellt. Noch auf der Bombayer Missionskonferenz 1892 war es unmöglich, gegen diesen Unfug einmütig Stellung zu nehmen und Abhilfe zu schaffen. Man einigte sich nur zu einer Resolution, daß man Angestellte und Glieder anderer Missionsgesellschaften nicht aufnehmen wolle, ohne vorher bei ihrer Muttergesellschaft nachgefragt zu haben. Die Madrasser Konferenz 1902 kam einen wichtigen Schritt weiter; sie stellte unter gewissen Vorbehalten und Einschränkungen den Grundsatz der territorialen Abgrenzung der Missionsarbeit auf und setzte einen Schiedsgerichtshof (Court of arbitration) ein, welcher überall da autoritativ eingreifen sollte, wo sich eine Gesellschaft Übergriffe in den Arbeitsbereich einer andern erlaube. Schon mehrfach hat sich seither dieses Schiedsgericht als heilsam erwiesen. Die Weinbrennerianer (Church of God) wollten den westlich an Biru grenzenden Staat Dschaschpur (in Tschota Nagpur) besetzen, aber die Goßnerschen beanspruchten ihn als zu ihrer Missionssphäre gehörig, — und das Schiedsgericht gab ihnen recht.

Auch die Missionskonferenzen, besonders die allgemeinen für ganz Indien mit Barma und Ceylon, gewannen unter diesen neuen Verhältnissen eine wachsende Bedeutung. Sie tagten 1882 in Kalkutta, 1892 in Bombay und 1902 in Madras. In letzterer Stadt hatte zwei Jahre früher, 1900, auch eine wichtige südindische Missionskonferenz stattgefunden.

Auch nach einer andern Seite hin ist der indische Missionsbetrieb in diesem Vierteljahrhundert ungleich komplizierter geworden, nämlich im Blick auf die Arbeitszweige. Bis 1830 gab es nur einen unbestritten anerkannten und in dieser oder jener Form von allen Missionaren geübten Arbeitszweig, die Evangeliumsverkündigung durch das gepredigte oder gedruckte Wort. Seit Dr. Alex. Duffs machtvollem Auftreten 1830 verschaffte sich das Schulwesen als zweiter Zweig unter vielen Kämpfen Anerkennung. Seit dem Söldner-Aufstand 1857 traten erst zaghaft, dann aber zumal seit 1880 in einer erstaunlichen Fülle und Vielseitigkeit die Missions-

schwestern ein und schlugen in den Senana, Mädchenschulen und Frauenhospitälern neue Wege ein. In dem letzten Vierteljahrhundert sind drei weitere Arbeitszweige zu mehr oder weniger allgemeiner Anerkennung gekommen, die ärztliche Mission, die Industriemission und die Hungerwaisen-Häuser und -Kostschulen. Keiner dieser Zweige ist neu; aber warum und wie sie sich in dieser Zeit in den Vordergrund gedrängt haben, darüber wird später Bericht erstattet werden.

Wenigstens teilweise hängt es zusammen mit drei Entwicklungen, welche der indischen Mission dieser Zeit den Stempel aufgeprägt haben. Wenn für das vorausgehende Vierteljahrhundert die aller Orten gemachten Versuche charakteristisch waren, den Aboriginern in ihren Berg- und Waldwildnissen nahe zu kommen, so ist in noch höherem Maße für die letzten Jahrzehnte das Bestreben bezeichnend, sich den niedern Volksschichten zu widmen, den untersten Kasten und den Kastenlosen — oder wie sie heute mit einem neugeprägten Worte genannt werden, den Pandschamas, dem „fünften Stande". Nach uralter indischer Anschauung, welche durch die Gesetze Manus festgelegt ist, gliedert sich die indische Gesellschaft in vier Stände, die Brahmanen, Kschatryas, Vaisya und Sudra. Der neue, in den Regierungskreisen erfundene und von den Missionaren gern angenommene Name will daneben noch einem fünften Stande zur Anerkennung verhelfen. Man nannte die in Betracht kommenden Klassen früher schlechthin die Paria; aber diese Bezeichnung war wenig passend; denn sie kommt nur einer bestimmten Kastengruppe im Tamulenlande zu, die sozial und bürgerlich noch dazu in verschiedenen Landstrichen dieses weiten Gebietes eine sehr verschiedene Stellung einnimmt, von sklavischem Hörigkeitsverhältnisse bis zu einem bescheidenen Kleinbauerntum auf geerbpachtetem Grundbesitz. Paria gibt es in den andern indischen Sprach- und Volksgebieten nicht. Es ist deshalb zu wünschen, daß der neue, farblosere Name sich einbürgert. Nun war es eine irrige Anschauung, wenn man früher annahm, diese Pandschama seien ethnographisch oder sprachlich entweder von den höheren Kastenschichten ihrer Gebiete oder von den Aboriginern in den umgebenden Bergwildnissen geschieden. Die fortschreitende ethnologische Forschung hat vielmehr festgestellt, daß die sogenannten Drawida-Völker schon in der Vorzeit in zahlreiche Clans gespalten waren, die sich relativ selbständig gegenüberstanden. Nun haben sich einzelne Clangruppen früh der eindringenden arischen

Kultur erschlossen und sich durch das höhere Geistesleben auch sozial und wirtschaftlich erhoben. Andere Clans haben sich jahrhundertelang diesem neuen fremdartigen Bildungsstrome verschlossen, haben aber später doch dem überall vordringenden Hinduismus nicht Widerstand leisten können, sondern sind als niedere Schichten, als versklavte Hörige in der Hindu-Gesellschaft untergegangen. Und die heute sogenannten Aboriginer sind die letzten Reste, welche diesem fortschreitenden Hinduisierungsprozesse am längsten widerstanden haben. Das Los, welches ihnen bei ihrem Eintritt in den Hinduismus bevorsteht, ist in der Tat ein überaus trauriges. Von der höheren Bildungswelt, von der Berührung mit den höheren Kasten, ihrer Götterwelt, ihren Tempeln, ihrer Literatur sind sie ausgeschlossen; kaum der mindeste Versuch wird gemacht, sie nach irgend einer Seite hin zu heben; dagegen werden sie auf jede Weise ausgesogen und ausgenutzt. Und in ihrer schwach entwickelten religiösen Gedankenwelt sind sie meist in dem öden, wüsten Teufelsspuk ihrer Vorfahren befangen geblieben; nur daß entsprechend der ungünstigen Gestaltung ihrer Lage und Lebensverhältnisse ihre Teufel noch bösartiger, ihr Teufelsdienst noch abschreckender geworden ist.

Die Mission hat von Anfang an aus den Pandschama einen nicht unbeträchtlichen Teil ihres Zuwachses erhalten. In den Waisenhäusern der nordindischen Mission ebenso wie in den Gemeinden des Tamulen- und Malajalenlandes bildeten sie von jeher einen nicht unbeträchtlichen, zahlenmäßig nicht festgestellten Prozentsatz. Aber die Frontrichtung der Mission ging nicht zu ihnen, sondern zu den mittleren und höheren Volksschichten hin; die Pandschama wurden nur nicht hinausgestoßen, wenn sie, zufällig mit der Mission in Berührung gekommen, von ihr angezogen wurden. Auch bildeten die Pandschama, aufs Ganze gesehen, keinen sehr großen Teil der evangelischen Missionsgemeinden; in den Gemeinden der alten dänisch-halleschen Mission waren sicherer Überlieferung zufolge $^3/_4$ der Christen Sudra; von den Massenbewegungen, in Tinnevely und der Londoner Mission in Süd-Travankor wurden fast ausschließlich Schanar in die christliche Kirche geführt, also niedere Sudra, die es als eine Beleidigung auffassen, zu den Pandschama gezählt zu werden. Von den 252 vollen Kirchengliedern der AB. Mahratten-Mission 1854 gehörten 43 den höchsten Kasten an und 15 waren bekehrte Brahmanen. (Andersons History India 251.) So werden noch um 1851 von den 91 000 Christen, die man damals zählte, fast $^2/_3$ Sudra gewesen

sein. In dem darauf folgenden Vierteljahrhundert kamen große Zuflüsse von den Aboriginern, aber noch nirgends größere Massen aus den Pandschama. Das wurde anders seit der großen Hungersnot der Jahre 1876—79. Damals begann die große Massenbewegung der Mala- und Madiga-Kastengruppe im Telugu-Land. Sie zeigte zum ersten Male der Mission in größerem Stile, welche Ernten in diesen bis dahin wenig gepflegten Volksschichten eingeheimst werden könnten. Und wie ein Vierteljahrhundert zuvor die Bewegung in Tschota Nagpur ein Missionsantrieb für die ganze indische Missionswelt wurde, so jetzt dies Einströmen der Mala und Madiga. Man fühlte, daß die neue Zeit der Mission neue Aufgaben stelle. Die von den höheren Kasten, und zwar von den Hindu ebenso wie von den Mohammedanern niedergetretenen Pandschama fingen an dunkel zu ahnen, daß sich in der evangelischen Mission ihnen eine barmherzige Hand entgegenstreckte, um sie aus ihrem Elend herauszuziehen. Sie sahen, daß bei denjenigen Kastengruppen, welche sich der Mission anschlossen, die Hungernden gespeist, die Kranken gepflegt, die Kinder unterrichtet, die Jünglinge teils im Missions-, teils im Regierungsdienst gewinnbringend beschäftigt wurden, daß sich immer mehr Männer und Frauen ihres Standes zu Lebensstellungen emporarbeiteten, welche ihren Vätern noch unerreichbar gewesen waren. War es da für sie, soweit sie überhaupt in der dumpfen Öde ihres Sklavendaseins eines selbständigen Gedankens und eines Entschlusses fähig waren, nicht verständlich, daß sie, und zwar nicht nur einzelne, sondern ganze Gruppen den Gedanken ernstlich erwogen, sich der Mission anzuschließen? Aber auch für die Mission galt es einen großen Entschluß. Bisher hatte sie ihre Aufgabe darin gesehen, Indien schlicht das Evangelium zu predigen, und zwar so kräftig, so verständlich, daß es Krisen im Volksleben hervorzurufen stark genug war; und auf solche Krisen hatte sie gewartet, gehofft. Jetzt klopfte hilfesuchend eine große Schar armer, elender Bettler an ihre Tür, deren geistiges Fassungsvermögen so wenig entwickelt war, daß ihnen die evangelische Wahrheit in der allereinfachsten Form dargeboten werden mußte. Und die Mission sagte sich, daß mit der Aufnahme dieser Massen ihr eine Erziehungsaufgabe großen Stils zufalle. Diese Scharen mußten eine Schande für das Christentum werden, wenn es nicht gelang, sie allseitig, religiös, sittlich, intellektuell, sozial und wirtschaftlich zu heben, und zwar trotz aller Widerstände, welche naturgemäß die höheren Kasten dem Aufstreben

ihrer bisherigen Sklaven entgegensetzten, trotz aller Not, welche die Verkommenheit und der Schmutz der vergangenen Jahrtausende, die schwache sittliche Kraft, die Bettelhaftigkeit, der hündische Sinn der Bekehrten verursachte, trotz aller Gefahren, welche die Hebung niederer Volksschichten sowohl für die Individuen wie für die Gemeinschaft mit sich bringt. Es ist begreiflich, daß die Missionare diese Fülle neuer Aufgaben mit einem verschiedenen Grade von Verständnis, Planmäßigkeit und Tatkraft angefaßt haben; am entschiedensten, wie uns scheint, die amerikanischen Baptisten im Telugulande, die bischöflichen Methodisten in den Vereinigten Provinzen und die amerikanischen Kongregationalisten (AB.) im Ahmednagar-Bezirke. Aber zurückgezogen hat sich von dieser schwierigen und vielfach undankbaren Aufgabe keine Mission, selbst nicht die Freischotten, welche doch ihre Begabung und Geschichte so nachdrücklich auf die Arbeit an den höchsten Volksschichten hingewiesen hat. Man kann getrost annehmen, daß außerhalb des Bereichs der Aboriginer-Missionen, die ihnen ja in ihrem innern Gefüge nahe stehen, reichlich $^4/_5$ des gesamten Missionserfolgs des Vierteljahrhunderts auf die Pantschama zu rechnen ist. In der Madras-Präsidentschaft ist die Gesamtzahl der Christen folgendermaßen gestiegen: (1851) 74176; (1861) 110078 (+ 35905); (1871) 160955 (+ 50877); nun kamen die Notjahre von 1876—1878; (1881) 299742 (+ 138787); (1890) 365912 (+ 66170); (1900) 506019 (+ 140107). Um diese Zahlenreihe richtig zu würdigen, stellen wir daneben diejenigen Telugu-Missionen, welche fast ausschließlich aus den Mala und Madiga ihren Zuwachs erhalten:

	1851.	1861.	1871.	1881.	1890.	1900.
Amer. Bapt.	10	23	6418	53216	96450	153440 (?)*)
Am.-Luth. Gen.-Syn.	164	338	2149	7988	13566	20486
Am.-Luth. Gen.-Counc.	10	29	320	707	1360	ca. 5000
CMS. Telugu-Miss.	111	259	1082	5124	6034	13103
Londoner Telugu-Miss.	110	1250	2793	6331	6791	9284
	405.	1899.	13562.	73366.	111191.	201213.

Also von dem Gesamtwachstum der Präsidentschaft von 1871 auf 1881 (138787) fallen etwa 60000, von dem Wachstum im letzten Jahrzehnt (1890—1900: 140107) 90022 allein auf diese fünf Mala- und Madiga-Missionen, die auf einem relativ kleinen Gebiete der großen Madras-Präsidentschaft dicht beieinander wohnen,

*) Nach dem Annual-Report desselben Jahres (1900) nur 130000.

im ersten dieser drei Jahrzehnte $^1/_5$, im zweiten mehr als $^1/_2$, im dritten sogar mehr als $^3/_5$ des Gesamtwachstums der Präsidentschaft. In den Tamulen-Missionen wird es allseitig, auch von den Leipzigern und den SPG., welche im Herzen des Tamulenlandes die relativ größten Sudra-Gemeinden haben, zugestanden, daß ihr Wachstum in diesem Vierteljahrhundert fast ausschließlich aus den Schichten der Pandschama herkomme. Und was am bezeichnendsten ist, das Wachstum in den beiden Tinnevely-Missionen der CMS. und der SPG., die vorwiegend Sudra-Missionen sind, ist seit jenem letzten großen Zufluß in dem halben Jahrzehnt nach der Notzeit 1878/79 zum Stillstand gekommen; sie zählten zusammen 1881: 95624; 1890: 93302; 1900: 86760, nach den Jahresberichten von 1904 und 1905: 77317 Christen — eine niederschlagende Tatsache! Gehen wir nach Nordindien, so wird in den Vereinigten Provinzen derselbe Vorgang auf das hellste beleuchtet durch die Nebeneinanderstellung der Zahlen für die ganze Provinz und die fast ausschließlich unter den Pandschama arbeitenden bischöflichen Methodisten (ME):

	1851	1861	1871	1881	1890	1900	
Die Ver. Prov. zählten:	1732	3982	7779	12709	30321	108990	Christen;
davon die Bisch. Method.:	—	297	1748	5416	22607	96385	; sie bilden
also v. dem Gesamterfolge	—	7 %	22 %	43 %	74 %	88 %.	

Daß die Mission im Zeichen der Pandschama-Arbeit stand, das ist das zweite charakteristische Merkmal des Vierteljahrhunderts. Das dritte haben ihr mit glühendem Eisen die ungeheuren Nöte des letzten Jahrzehnts des vorigen Jahrhunderts aufgeprägt, die beiden entsetzlichen Hungersnöte der Jahre 1896/7*) und 1900 und die seit 1896 in Indien wütende Pest.

Einen wie tiefgreifenden Einfluß wie auf alle Lebensgebiete, so vor allem auch auf die Mission die Indien periodisch heimsuchenden Hungersnöte ausüben, hatte die große, noch unvergessene Notzeit der Jahre 1876—79 gelehrt. Es war deswegen eine furchtbare Kunde, als das wiederholte Ausbleiben der Monsun-Regen, auf welche der weitaus größte Teil des ackerbautreibenden Indien fast ausschließlich angewiesen ist, 1896 das Hereinbrechen einer großen Dürre und Hungersnot anzeigte. 570000 qkm mit einer Bevölkerung von 80 Mill. Menschen wurden davon betroffen. (Das Deutsche Reich hatte

*) G. Lambert, India: the horrorstricken Empire. Hungersnot 1896/7. — J. E. Scott, In Famine Land, New York.

damals auf 540000 qkm 56 1/3 Mill. E.) Die Regierung hatte seit der großen Notzeit von 1876 fast zwanzig Jahre Zeit gehabt, sich auf solche Nöte zu rüsten, und sie hatte diese Zeit nach Kräften ausgenutzt. Ein leidlich zuverlässiger Schutz gegen Hungersnöte läßt sich nur dadurch gewinnen, daß eine regelmäßige Bewässerung aus einem nicht versiegenden Wasserlauf hergestellt wird. In den gewaltigen indischen Strömen wälzen sich jahraus jahrein ungeheure Wassermassen unbenutzt, vielleicht sogar verheerend ins Meer. Es galt also zunächst die Aufgabe zu lösen, die ungefügen Wasserriesen zu bändigen und zu zwingen, in friedlichen, wohl regulierten Kanalsystemen den fleißigen Ackerbauern zu dienen. So ist schon in den Zeiten der Mogul-Herrschaft das weite, ebene Duab zwischen dem Ganges und der Dschamna kanalisiert. Die Engländer haben nun ein Stromsystem nach dem andern in Arbeit genommen, das weite, wüste Mündungsgebiet des Godaveri und Kistna, das fast ebenso große, vielverzweigte Delta der Mahanadi und Brahmani, das Quellgebiet des Periar in den südlichen Westghats. Vor allem haben sie in dem letzten Jahrzehnt Großartiges in der Kanalisierung ausgedehnter Strecken des Pandschab geleistet. In dem Duab zwischen Tchinab und Ravi zieht sich das kanalisierte Gebiet, das Rechna Duab oder Dschhang Bar, neuerdings die Tschinab-Kolonie genannt, 5000 qkm groß, fast von Wasirabad im Norden bis in die Gegend von Multan; der Mittelpunkt der Kolonie ist Lyallpur; Hunderte von engl. Meilen fährt dort jetzt der Reisende durch wogende Weizenfelder, wo ehedem eine dürftige Einöde war, und der neugegründete Marktort Godschra ist ein Hauptstapelplatz des Weizenhandels geworden. 1700000 Acker Ödland und Wüste sind so in Kultur genommen. Ein zweites, nicht ganz so umfangreiches, aber auch 3542 qkm umfassendes Kanalisationsgebiet, die Dschilam-Kolonie zwischen Dschilam und Tschinab mit dem Mittelpunkte Sargodha, ist im Oktober 1901 dem Verkehr und Gebrauch übergeben. Schon im Jahre 1896 sollen 14000 englische Meilen künstlich angelegte Bewässerungskanäle vorhanden gewesen sein, seither ist ihre Länge wahrscheinlich mehr als verdoppelt worden.

Die indische Regierung rüstete sich noch nach einer andern Richtung: Ganz Indien wurde in eine große Anzahl Fächer (blocks) eingeteilt, für deren jedes genügende Verbindung mit Heerstraßen hergestellt wurde. Mehrere Eisenbahnlinien sind eigens zur Erschließung schwer erreichbarer Distrikte gebaut worden. Allein als nun der

blasse Hunger wirklich seinen Zug durch das Land hielt, erwiesen sich gegen die grenzenlose Not alle Vorkehrungsmaßregeln als unzureichend.

Um das Unglück noch zu vergrößern, suchte seit dem Herbst 1896 die aus Hongkong eingeschleppte Beulenpest, der „schwarze Tod" des Mittelalters, das Land mit unerbittlicher Heftigkeit heim. Von Bombay ausgegangen, setzte sich die Seuche teils in einzelnen verkehrsreichen Mittelpunkten wie Puna, Patna, Hubli usw. fest, wo sie immer wieder auftrat, teils breitete sie sich langsam, aber sicher fortschreitend von Taluq zu Taluq, von Provinz zu Provinz aus, so daß man fast auf den Monat voraussagen konnte, wann sie eine bestimmte Gegend erreichen würde: teils sprang sie sporadisch und unberechenbar über weite Gebiete hinweg, um unvermutet in einer anderen Gegend aufzutauchen, überall Furcht und Entsetzen verbreitend und die vor Schreck fast sinnlose Bevölkerung wie ein Sturmwind auseinanderjagend. Nach der amtlichen Statistik, die bei der Furcht der Hindu vor der Anzeige und den dann folgenden Haussuchungen, Desinfektionen und dgl. jedenfalls weit hinter der Wahrheit zurückblieb, sind im Jahre 1898: 118000; 1899: 135000; 1900: 193000; 1901: 274000; 1902: 577000 an der Seuche gestorben. Im März 1905 starben in einer Woche (5.—11. März) 45541 Menschen an ihr; im ganzen im Jahre 1903: 853000; 1904: 1040000; 1. Jan. bis 18. Febr. 1905: 223690; seit Ausbruch der Pest 1896: 3352109. Ganz besonders furchtbar wütete die Seuche im Gebiete von Bombay und Puna einerseits und im Pandschab andererseits. In letzterer Provinz starben allein im Februar 1902 nicht weniger als 29992 Personen, im Gutschranwala-Distrikt betrug monatelang die Peststerblichkeit 1000 in der Woche, im Ludhiana-Distrikt 2900 in der Woche; im Sialkot-Distrikt starben im Jahre 1902 allein 30000 Menschen. Meist im Februar und März jedes Jahres trat sie mit unverminderter Heftigkeit auf. Es konnte nicht ausbleiben, daß eine so verheerende Seuche das Volk auf das tiefste erregte. Gerüchte aller Art über die Ursachen und den Zweck derselben durchschwirrten die Luft. Bald sollten die Missionare Giftpulver in die Quellen und Brunnen streuen, um die Heiden zu töten, bald die englische Königin oder der König eine allgemeine Vergiftung des Volkes befohlen haben. Auf der andern Seite war man geneigt, in der Seuche ein Strafgericht Gottes über die Sünden des Volkes und in der weitgehenden Ver-

schonung der Christen (der eingeborenen fast in demselben Maße als der englischen) eine gnädige Bewahrung Gottes, einen Sieg Christi zu erblicken.

Zuerst versuchte die Regierung, durch vorbeugende Maßregeln im weitesten Umfang der entsetzlichen Krankheit Schranken zu setzen. Es wurde eine strenge Quarantäne sowohl für den Schiffs- wie für den Eisenbahnverkehr eingerichtet; jeder, der einen Pestherd verlassen wollte, mußte ein ärztliches Attest über seinen Gesundheitszustand beibringen; wo in einem Hause ein Pestfall vorgekommen war, wurden alle übrigen Angehörigen der Familie in die schnell überall errichteten Isolierlager überführt, um dort zehn Tage beobachtet zu werden; alle infizierte Wäsche, Kleidungsstücke und Betten wurden verbrannt, ganze verseuchte Stadtteile eingerissen oder angezündet. Diese strengen Maßregeln waren wohlgemeint; aber sie hatten so üble Folgen, daß man an ihnen irre wurde. Das Volk empörte sich über diese Eingriffe in das Heiligtum ihres Hauses und ihrer Familien; es fanden Volksaufläufe statt; englische Beamte, die mit ihrer Durchführung beauftragt waren, wurden angegriffen, ja ermordet. Auch fanden die schlauen Hindu so viel Seitenwege, den strengsten Verordnungen auszuweichen, Pestfälle zu verheimlichen, Pestkranke zu beseitigen, daß man einsah, auf diese Weise könne dem Übel nicht gesteuert werden. Das relativ Beste, was gefunden wurde, war die Schutzserum-Impfung des österreichischen Arztes Dr. Haffkine; wer sich ihr unterwarf, war wenigstens auf Monate fast immun gegen die Krankheit, oder wenn er doch ergriffen wurde, kam er leicht davon. Die verständigeren Volksschichten, vor allem die unter dem Einflusse ihrer Missionare stehenden Christengemeinden unterwarfen sich meist dieser Impfung, und es ist mit darauf zurückzuführen, daß so wenige von den Christen erkrankten.

Die Missionsarbeit wurde durch die Pest auf mancherlei Weise gestört, Basarpredigten und Distriktsreisen wurden unterbrochen, viele Senana verschlossen, die Bevölkerung ganzer Dörfer und Städte zerstreut. Aber dafür fanden die Missionare reichlich Arbeit, die Pestkranken zu pflegen und die Toten zu begraben. Je schroffer sich in dieser Notzeit die Hartherzigkeit und Unbarmherzigkeit des Heidentums zeigte, um so heller hebt sich von diesem dunklen Hintergrund das leuchtende Bild zahlreicher Ärzte und Schwestern ab, welche todesmutig und ergeben dem sterbenden Volke dienten. Eine Missionsschwester, Mrs. Gilder, ist in diesem Dienste der Pest erlegen.

Der großen Hungersnot des Jahres 1897 folgte im Jahre 1900 eine zweite, noch umfassendere, schrecklichere, eine Notzeit, die sich den furchtbarsten an die Seite stellt, deren sich die leidensreiche Geschichte Indiens erinnert. Hatte die Hungersnot von 1897 etwa 570000 qkm mit einer Bevölkerung von 80 Millionen betroffen, so dehnte sich im Jahre 1900 das Notstandsgebiet über mehr als 600000 qkm aus, und 61 Millionen Menschen waren in Mitleidenschaft gezogen. Zur Zeit der höchsten Not litten nach Angabe der Regierung 49 Millionen Menschen Hunger, und $1^1/_4$ Millionen*) sind den Qualen desselben oder dem Hungertyphus erlegen. Zwei Umstände trugen dazu bei, die Not diesmal unerträglich zu machen. Einmal war Englands Kraft und Aufmerksamkeit durch den gleichzeitigen Krieg mit den Burenrepubliken, der damals in seinem unglücklichsten Stadium war, stark in Anspruch genommen. Immerhin hat die indische Staatskasse 15 Millionen Mark zur Linderung der größten Not verwendet und fünf Millionen Menschen an Notstandswerken beschäftigt oder unentgeltlich gespeist. Es handelte sich diesmal nicht um einen einmaligen Ausfall des Monsun, sondern wie sich das Land von der Dürre des Jahres 1897 noch nicht erholt hatte und auch der Regenfall des Jahres 1899 schon unregelmäßig und schwach gewesen war, so blieb auch im Jahre 1901 und in der ersten Hälfte des Jahres 1902 der Regen noch in weiten Gebieten aus, so daß es sich um eine regenarme, den Boden von Grund ausdörrende Notzeit von fünf, in manchen Gegenden sieben Jahren handelte. Erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1902 fielen in den meisten Gebieten reiche Regengüsse, so daß damit die eigentliche Notzeit vorüber war. Sehr schlimm ist es, daß selbst mehrere gute Ernten die Spuren einer solchen Notzeit nicht zu verwischen vermögen; zahllose kleine Besitzer und Pächter sind in den Notjahren in die Hände der Wucherer gefallen und ringen jahrelang vergebens, sich aus ihren Klauen wieder herauszuwinden, jene nehmen ihnen die Ernte von den Feldern, um ihre Wucherzinsen zu decken. Hunderttausende haben sich entweder über das Land hin zerstreut oder sind ausgewandert, ihre Dörfer bleiben öde und zerfallen. Noch viel mehr haben durch Entbehrung und schlechte Ernährung so schweren Schaden an ihrer Gesundheit genommen, daß sie dahinsiechen und den Seuchen zur Beute fallen.

*) Der Meth. Ep. Rep. 1900 zählt 1 Million Todesfälle allein in Radschputana. Elders Rep. S. 25.

Daß im Gefolge der Hungersnot die Cholera verheerend durch das Land ziehen werde, ließ sich leider erwarten. Sie hat besonders im Telugulande und im Berglande von Radschputana und in Kaschmir gehaust; zwei Missionare der Breklumer Mission in Dscheypur, Timm und Kuhlmann, einer von der CMS. Thompson unter den Bhils sind von ihr dahin gerafft. Noch schmerzlicher war der Tod der hochbegabten Miß Isabella Thoburn, der Gründerin und langjährigen Leiterin des Woman's college in Lakhnau, gleichfalls an Cholera (1. Sept. 1901).

Die Missionsgesellschaften haben in den Notjahren mit Hochdruck gearbeitet, und da ihnen tatkräftige Freunde die Hände reichlich füllten, konnten sie mit Suppenküchen, Wege- und Kapellenbauten, improvisierten Industrien und andern Mitteln der erfinderischen Liebe Zehntausende über Wasser halten. Die CMS. spendete 240000 M., Robert Arthington 180000 M., die amer. Lutheraner sammelten 94000 M. usw. Besonders tat sich der unermüdliche, tatkräftige Redakteur des New-Yorker „Christian Herald", der Deutsche Dr. Klopsch hervor, der von seinem Leserkreise $1\frac{1}{4}$ Millionen Mark sammelte, dann ein Schiff mit Reis und anderm Korn befrachtete und mit diesen Vorräten nach Indien reiste, um selbst die Verteilung der Lebensmittel zu überwachen. Die angloindische Regierung hat die großartige und selbstlose, von den Missionaren geleistete Hilfe anerkannt. Mit dem in dieser Notzeit neugegründeten Kaisar i Hind-Orden für öffentliche Verdienste um Indien sind auch eine ganze Reihe von Missionaren ausgezeichnet; so erhielten der CMS.-Missionsarzt Dr. Neve in Srinagar*) und der Amerikaner Dr. R. A. Hume in Ahmednagar (AB.) die große goldene Medaille (1900), der ehrwürdige Jul. Lohr in Bisrampur (Am. evang. Synode) und andere Missionsschwestern die silberne Medaille.**)

---

*) Arthur Neve, 30 years in Kashmir, London 1913. — Ernst Neve, Beyond the Pir Panjal; life and Missionary enterprise in Kashmir, London 1901.

**) Da diese Ordensauszeichnungen in Indien hoch gewertet und als eine große öffentliche Anerkennung der Mission angesehen werden, fügen wir noch hinzu, daß mit der goldenen Medaille von protestantischen Missionaren noch ausgezeichnet sind D. Abbott von der AB.-Mission in Bombay, Dr. John Murdoch, Schöpfer der „Christlichen Literatur-Gesellschaft", in Madras, Graham, der Begründer der großen St. Andrew's Colonial Homes in Kalimpong, und Ferdinand Hahn von der Goßnerschen Mission.

Am meisten ließen es sich die Missionsgesellschaften angelegen sein, die hilflosen Witwen und Waisen zu sammeln. Die schon aus früheren Notzeiten vorhandenen Waisenhäuser wurden wieder bis auf den letzten Platz gefüllt, und neue wuchsen wie die Pilze aus der Erde. Während der beiden Hungersnöte von 1896/97 und 1900 hat die evangelische Mission 24360 (Missionar Pegg von der CMS. rechnet sogar 30000) Kinder, Witwen und Waisen aufgenommen. Besonders zahlreich sind unter den neugegründeten Waisenhäusern die sogenannten „Glaubens-Waisenhäuser", d. h. Häuser, für welche keine heimatliche Missionsleitung die Kosten übernommen hat, und die von tatkräftigen Missionaren und Missionsschwestern auf eigene Verantwortung im Vertrauen auf Gott und die Hilfe christlicher Freunde gegründet sind. Weitaus die bedeutendste und interessanteste Gründung dieser Art ist die der Pandita Ramabai, das Mukti bei Khedgaon im Mahrattalande, in welchem gegen 1800 hilflose Witwen ein christliches Heim gefunden haben. Ein ähnliches Witwen- und Waisendorf gründeten Herr und Frau Miss. Lawson (Bisch. Meth.) bei Aligarh in den Vereinigten Provinzen; sie nahmen 1300 Witwen und Waisen in ihre Pflege. Herr und Frau Missionar Lee in Kalkutta (auch Bisch. Meth.) gründeten gleichfalls ein Knaben- und Mädchenwaisenhaus mit 280 Kindern; um sie hat sich ein eigener Missionsverein, die Industrial evangelistic Mission mit dem Sitz in London, geschart. Der schon wiederholt erwähnte Freimissionar Norton ließ sich in Dhond bei Khedgaon nieder und gründete ein Knabenwaisenhaus mit 4000 Kindern. Der Redakteur Dr. Klopsch übernahm den Unterhalt von 5000 Waisen auf fünf Jahre. Auch die Missionsgesellschaften leisteten Großartiges. In dem besonders schwer heimgesuchten Ahmednagar-Distrikt des westlichen Mahrattalandes nahm der amerikanische Board 2845 Waisen auf; er teilte an 24665 Kleinbauern Saatreis aus und verhalf 1514 weiteren zu neuen Ochsen zur Bestellung ihres Ackers.

Wenn früher große Notzeiten die Folge gehabt hatten, daß große Scharen an die Pforten der christlichen Kirche klopften und die Taufen sich rapide mehrten, so kann man von solchen Massenbewegungen nach diesen letzten Notzeiten nicht reden, wenigstens nur in beschränkten Kreisen. Nur einige Missionen wie die Bischöflichen Methodisten in den Nordwest-Provinzen und Gudscherat haben zahlreiche Tausende getauft. Sonst war es wie eine Verabredung unter den Missionaren, während der Notzeiten möglichst wenig Tauf-

bewerber anzunehmen, und möglichst keine, die von der Mission Unterstützung empfingen. Man wollte selbst den Schein vermeiden, als lege man es auf Reischriften ab. Im Telugulande war die Mala- und Madiga-Bewegung während der Notjahre fast ins Stocken geraten, um erst nach Beendigung derselben mit neuer Kraft wieder einzusetzen. In Südindien scheint die Pariabewegung seit der letzten Hungersnot zum Stillstand zu kommen. Ohne Zweifel ist aber dennoch das große Wachstum der Mission von 559661 Christen im Jahre 1890 auf 854867 im Jahre 1900, also um 295201 in einem Jahrzehnt, mit auf die Nachwirkungen der in Pest und Hunger geleisteten Hilfe zu setzen.

b) **Im Zeichen der nationalen Frage. 1905—1922.** Das Erwachen und Erstarken des nationalen Gedankens ist eines der charakteristischen Zeichen der Neuzeit. Es hätte verwunderlich zugehen müssen, wenn es sich nicht auch in Britisch Indien geregt hätte, wo eine ungeheure Völkermasse von 320 Millionen Menschen von etwa 75000 britischen Soldaten und 50000 Zivilbeamten regiert wird, wo eine glänzende Geschichte ruhmreicher Vergangenheit zu dem heutigen Geschlechte in großartigen Denkmälern spricht, wo in tausend Kanälen der moderne, liberale-englische Geist unablässig in das Land strömt. Man darf sich dabei nicht verwirren lassen durch die bunte Vielgestaltigkeit indischer Rassen und Sprachen, der indische Nationalgedanke braucht nicht notwendig die Form einer vaterländischen Geschlossenheit auf dem Grunde einer Sprache und eines Volkstums anzunehmen; auch nicht durch die abgrundtiefe Armut und Unwissenheit der breiten bäuerlichen Schichten, sie sind in allen Jahrhunderten der schwer bewegliche, seltsam gleichförmige Untergrund der indischen Geschichte gewesen; oder die Zerrissenheit und Spaltung der indischen Kasten, es ist zwar oft behauptet, aber schwer zu beweisen, daß wegen der Kastengliederung ein nationales Erstarken Indiens nahezu unmöglich sei. Zwei Ereignisse brachten die langsam vorbereitete nationale Bewegung in Fluß: Lord Curzon glaubte 1905 einer unabweislichen verwaltungstechnischen Notwendigkeit zu genügen, indem er die von 80 Millionen übervölkerte Lieutenant-governorship Bengalen durch eine nordsüdliche Linie in zwei Provinzen zerlegte. Den Bengalen, die zwar im allgemeinen nicht übermäßig viel Tatkraft, aber um so mehr intellektuelle Begabung und Redefluß besitzen, gab unerwarteterweise diese unkluge Verwaltungsmaßregel den Anstoß zu einem leidenschaftlichen Entrüstungs-

sturm, der sich mit Windeseile über das Land verbreitete. Stürmische Volksversammlungen mit leidenschaftlichen, aufreizenden Reden, Boykott der englischen Waren, Nationalgesänge mit dem Kehrreim „Bande mataram, Heil Mutterland", „Swadeshi, Eigenland" und „Swaradsch, Eigenreich" wurden die Losung des Tages. Und diese Bewegung beschränkte sich nicht auf Bengalen, sie verbreitete sich erstaunlich schnell über ganz Vorderindien. Der russisch-japanische Krieg 1904/5 trug ungeheuer dazu bei, diese Bewegung zu einer großen nationalen Angelegenheit zu machen. Wenn das kleine japanische Volk mit kaum 50 Millionen Seelen dem gewaltigen russischen Weltreiche eine schier vernichtende Niederlage zufügen konnte, sollten die 320 Millionen Indiens sich nicht der 150000 Engländer erwehren können? Wenn Japan in einem kurzen halben Jahrhundert sich aus einem mittelalterlichen Feudalstaat zu einer mit allen modernen Kriegsmitteln ausgerüsteten, jedem Gegner ebenbürtigen Großmacht entwickelt hatte, sollte nicht auch Indien mit seiner ruhmreichen Geschichte einer großen nationalen Erstarkung fähig sein? Im Rausche der ersten Begeisterung nahm die Bewegung zum Teil aufgeregte Formen an; es fehlte nicht an revolutionären Putschen und Beamtenattentaten. Die Russen, welche damals den Rubel in Indien rollen ließen, um einen günstigen Boden für etwaige spätere Ausbreitungspläne zu schaffen, schürten in der Stille das Feuer des Aufruhrs. Der alljährlich in der Woche zwischen Weihnachten und Neujahr tagende Nationalkongreß hielt zündende Reden und faßte volltönende, anspruchsvolle Entschließungen. Als der erste Rausch verflogen war, suchte man sich von verschiedenen Seiten über die einzuschlagenden Wege und die zu erstrebenden Ziele klar zu werden. Da standen denn sehr verschiedene Richtungen nebeneinander. Die einen schauten mit Recht auf die trostlosen sozialen Verhältnisse breiter Volksschichten: die 50—60 Millionen „Unberührbaren", die Kastenlosen, deren Nähe sogar Glieder der höheren Kasten verunreinigen sollte, und die von jeder höheren Kultur, auch von dem Hinduismus und seinem Tempelkulte ausgeschlossen waren; die Frauen und zumal die Witwen in den Senana, die in unwürdiger Abgeschlossenheit an Leib und Seele verkümmerten; die Mädchen in dem in andern Ländern schulpflichtigen Alter, für die keine Schulen vorhanden waren, die aber durch unmöglich frühe Ehen oder fürs Leben verbindliche Verlobungen ruiniert werden usw. Nun war das ja bei Konferenzen und Kongressen aller Art ein unerschöpfliches Thema

für Reden und Resolutionen. Man blieb aber dabei nicht stehen. Wohlwollende und einflußreiche Fürsten wie der Maharadscha von Baroda stellten sich an die Spitze weitschauender Bewegungen zur Hebung der unterdrückten Volksschichten; er organisierte eine „allindische Konferenz" zur Besserung ihres Loses; er wirkte auch auf die Gesetzgebung ein, um Ehen zwischen Gliedern verschiedener Kasten gesetzlich zulässig zu machen und dergleichen. Freilich enttäuschte er dann schmerzlich, als er seinen humanen Idealen zum Trotz seine Tochter dem Sindia von Gwalior zur zweiten Frau gab. Der Arya Samadsch griff diese Bestrebungen für die unterdrückten Kasten auf, allerdings wohl schon überwiegend unter dem Gesichtspunkte, durch Zulassung der Kastenlosen in den weiten Bereich des Hinduismus und durch Beseitigung des ihnen anhaftenden Makels den christlichen Missionen den Wind aus den Segeln zu nehmen, der ihnen als ihrer einzigen Hoffnung die Massen der Kastenlosen zuführte. Vor allem machte sich der edle, leider jung 1915 verstorbene Gopal Krischna Gokhal verdient, der nicht nur in Wort und Schrift rastlos gegen diese sozialen Übel des indischen Volkslebens kämpfte, sondern auch zu diesem Zweck sozusagen einen geistlichen Ritterorden gründete, die „Diener Indiens" (Servants of India), Gruppen akademisch gebildeter junger Männer, die sich in fünfjähriger Vorbereitung wissenschaftlich und praktisch auf ihren Dienst rüsteten und dann in bruderschaftartigem Zusammenleben Elend und Not zu bekämpfen suchten. Srinivasa Shastri hat nach Gokhals Tode dies soziale Hilfswerk fortgesetzt. — Ein extremer Flügel agitierte mit orientalischer Leidenschaft gegen die englische Herrschaft und suchte die volle politische Unabhängigkeit mit jedem Mittel der Demagogie und Gewalt zu erzwingen. Vielleicht der bedeutendste dieser nationalistischen Agitatoren war der Mahratte Gangadhar Tilak, zugleich ein tüchtiger indischer Gelehrter, † 1920, dessen Leben ein ungleicher Kampf zwischen der mit allen Machtmitteln ausgerüsteten britischen Regierung und seinem oft maßlosen und über das Ziel hinausschießenden Patriotismus war. Tilaks humanitäre Gründungen wie der „Sarvajanik Sabha" zur Linderung des namenlosen Elends in der Hungersnot 1896/97 und der darauf folgenden Pest hatten keinen Bestand. Aber gerade sein Martyrium immer neuer Gerichtsverhandlungen und Gefängnisstrafen erhielt das von ihm angefachte Feuer, zumal im nordwestlichen Indien, am Brennen. — Die Gemäßigten suchten entweder auf dem Wege konstitutioneller Reformen auf gesetzlichem Wege langsam zu

einem Home Rule nach irischem Vorbilde oder zur Selbstregierung im Rahmen des Weltreiches wie Kanada und Australien zu gelangen, oder sie steckten sich etwa auf diesem selben Wege das weitere Ziel, volle nationale Selbständigkeit zu erreichen; sie erkannten aber nur zu deutlich, daß der Erreichung dieses Zieles schwer zu überwindende Hindernisse im Wege standen: Solange die breiten Massen ohne jede Schulbildung aufwuchsen und sich am politischen Leben überhaupt nicht beteiligten, waren die ehrgeizigen Bestrebungen doch nur auf eine dünne Oberschicht der englisch Gebildeten beschränkt, und selbst wenn sie auf den Nationalkongressen in großer Aufmachung tagten, war schwer zu entscheiden, wie weit ihr Einfluß im Volk reichte. Das hinduistische Indien war immer von der Aristokratenschicht der Brahmanen regiert worden; es war klar, daß gerade sie auch die moderne Bildung als bequemes Machtmittel sich angeeignet hatten; drohte nicht schließlich die Agitation mit den hochtönenden patriotischen Phrasen zu einem Mittel zur Befestigung der Herrschaft der Brahmanen zu werden? Der Selbstregierung mußte die Selbstverwaltung vorausgehen; die ursprünglich indische Form dörflicher Selbstverwaltung in den Pantschayats hatte die britische Regierung verfallen lassen; neue Formen kommunaler Selbstverwaltung in den Städten oder den Landkreisen oder gar den Provinzen konnten sich erst langsam mit wachsender Erfahrung und Übung einbürgern. Es war also ein weiter Weg, den man vor sich hatte.

Die britische Regierung beobachtete natürlich die Bewegung mit gespannter Aufmerksamkeit. Fehlte es auch in ihren Kreisen nicht an Männern der starken Hand, welche die Selbständigkeitsbestrebungen mit Gewalt zu unterdrücken geneigt waren, so überwog doch bei weitem die in jahrhundertelanger heimatlicher und kolonialer Erfahrung erstarkte, liberale Tendenz, den berechtigten Wünschen der indischen Völker soweit entgegenzukommen, als die Rücksicht auf die Weltmachtstellung Großbritanniens und die zentrale Bedeutung Indiens darin es irgend gestattete. So reiste im Spätherbst 1911 König Georg mit seiner Gemahlin nach Indien, um auf einem einzigartigen Darbar in Delhi den blendenden Glanz der Kaiserherrlichkeit zu entfalten; die günstige Gelegenheit wurde zu Staatsakten benutzt, von denen man erwartete, daß sie dem indischen Volke eindrücklich sein würden: Curzon's mißliebige Teilung Bengalens wurde aufgehoben; dafür wurden die nicht mehr überwiegend von Bengalen bewohnten östlichen Bezirke zu Assam geschlagen und im Westen eine

neue Provinz Orissa und Bihar gebildet. Die alte Kaiserstadt Delhi wurde zur Hauptstadt des indischen Reiches erhoben. Dabei ging man mit der Gewährung kommunaler und provinzieller Selbstverwaltung planmäßig weiter, ohne auf der einen Seite das Heft aus der Hand zu lassen oder andererseits sich dem Vorwurf auszusetzen, daß man gegen die berechtigten Forderungen der Inder taub sei.

Ein Haupttrumpf der Engländer gegen eine schnelle Gewährung der Selbstregierung war immer der Hinweis darauf gewesen, daß die Inder als Hindu und Mohammedaner sich seit einem Jahrtausend in zwei unversöhnlich feindlichen Lagern gegenüberständen und nur durch die über beiden Parteien stehende britische Herrschaft der Friede im Lande aufrecht erhalten werden könne. Da war es eine Überraschung, als sich die anerkannten öffentlichen Vertretungen beider Parteien, die „Allindische Moslemliga" unter dem reichen, eitlen Agha Khan und der indische Nationalkongreß die Hand zu gemeinsamem Vorgehen reichten. Der Anlaß war das in beiden Lagern gleich starke Bestreben, eine denominationelle Universität zu gründen; die Mohammedaner wünschten eine solche in Aligarh, die Hindu in Benares. Der Friede wurde 1913 öffentlich in der Weise geschlossen, daß sich Agha Khan als Führer der Mohammedaner und der Maharadscha von Darbhanga als der der orthodoxen Hindu gegenseitig große Summen für diese Hochschulen stifteten. Hat es auch seitdem nicht an den traditionellen Reibungen zwischen beiden Parteien gefehlt, die sogar zuzeiten zu blutigen Aufständen ausgeartet sind, so haben doch in der Hauptsache seitdem Hindu und Mohammedaner zur Erreichung der großen nationalen Ziele erstaunlich einmütig gearbeitet. In der Regel tagten ihre Jahresversammlungen in derselben Woche und derselben Stadt und tauschten nicht nur die Redner und die Resolutionen, sondern bisweilen sogar die Präsidenten aus.*)

Der Weltkrieg hat nicht eigentlich eine neue Lage geschaffen oder neue Bewegungen angeregt; er hat aber die bereits im Flusse befindlichen Bewegungen mächtig gefördert. Es ist auch heute noch

*) Allerdings kann man billig zweifeln, ob die jetzt zu politischen Zwecken geschlossene Allianz dauerhaft sein wird. Die Gegensätze zwischen Hindu und Mohammedanern sind schier ein Jahrtausend alt und tief gewurzelt. Wenn wirklich die Hindu jetzt den Moslemen z. B. in der Kalifatsfrage ihren politischen Einfluß leihen, so geht sie doch im Grunde diese Frage nichts an.

sehr schwer festzustellen, welches Maß von Loyalität für die englische Sache die indische Bevölkerung aufgebracht hat; bezw. ob es sich z. B. mit der bewundernswürdigen Treue vergleichen läßt, welche die deutsch-ostafrikanische Bevölkerung über Erwarten bewiesen hat. Die indischen Heere haben sich zu Anfang des Krieges nicht gut geschlagen; die empfindlichsten Niederlagen, z. B. in Tanga und in Mesopotamien kommen auf ihr Schuldkonto. Aber die Werbungen im weiteren Verlaufe des Krieges sind nicht vergeblich gewesen; Indien hat etwa eine Million Hilfstruppen, teils als Kombattanten teils für die Trainkorps verschiedenster Art hinter der Front gestellt. Zwei Gruppen der Bevölkerung zeichneten sich dabei aus, einmal die von alten Zeiten durch kriegerische Tugenden ausgezeichneten Pandschabi, — und die Christen, die sich auf Anregung der Missionare in großer Zahl zur Verfügung stellten und in eigenen Bataillonen organisiert wurden. Natürlich taten auch die englischen Missionare, längst ehe die Kriegsdienstpflicht eingeführt wurde, was in ihren Kräften stand, als Soldaten und Offiziere, als Ärzte und Pflegepersonal, als Feldprediger und in Soldatenheimen. Die indischen Radschas flossen über von Loyalitätsversicherungen, und große öffentliche Versammlungen mit feierlichen Ergebenheitserklärungen waren an der Tagesordnung. Aber das war nur die eine Seite; die andere war sehr viel trüber und gefahrdrohender. Fast monatlich sickerte die Kunde von kleineren oder größeren Aufständen durch: 1915 meuterte in Singapur ein Regiment; auf den Kollektor wurde in Malabar ein gefährlicher Angriff gemacht; die Mohmands, Bukerwals und Swati an der Nordwestgrenze rebellierten; unter den Uraon in Tschota Nagpur gärte es gewaltig; in Bengalen wie im Pandschab glaubte die Regierung ihre Stellung nur durch eine der Erklärung des Kriegsrechts nahe „Defence of India Act“ behaupten zu können; obendrein gab es im Pandschab den höchst bedenklichen Hardayal-Prozeß, der Licht auf eine weitverbreitete Verschwörung gegen die englische Herrschaft warf. So ging es in den nächsten Jahren bis über das Kriegsende hinaus weiter. Um das Unglück voll zu machen, benutzte der Emir von Afghanistan 1919 Englands Verlegenheit, um in der Hoffnung auf eine allgemeine Erhebung der indischen Mohammedaner an der Spitze eines Heeres in Indien einzuziehen, und die schwachen englischen Truppen konnten ihn nicht besiegen. Es mußten ihm in dem Frieden vor Rawalpindi äußerst günstige Bedingungen gewährt werden: die bisherige politische Vormundschaft

Englands wurde aufgehoben; der Hafen Karatschi wurde ihm zu uneingeschränktem Handelsverkehr, sogar zur Waffeneinfuhr freigegeben.

Kein Wunder, wenn in dieser Notzeit die Ansprüche Indiens an die ihm zu gewährenden Rechte und Freiheiten wuchsen, und andererseits England ernstlich weitgehende Reformen der indischen Verwaltung vorbereitete. Im August 1917 versprach der neue Staatssekretär für Indien Montagu feierlich eine umfassende Verwaltungsreform, und nachdem er selbst in Indien gewesen und das Projekt draußen gründlich und daheim in den Parlamenten etwas überstürzt durchberaten war, wurde zu Weihnachten 1919 die Montagu-Chelmsford Reform Bill veröffentlicht, die zunächst auf zehn Jahre die Verfassung und Verwaltung Indiens bestimmen soll. Sie sieht eine komplizierte Dyarchie der Engländer und der Inder vor: die Spitze ist der Generalgouverneur mit seinem aus Engländern und Indern zusammengesetzten Rat. Neben ihm stehen zwei Kammern, in deren Händen die höchste gesetzgebende Gewalt liegt, beide bestehend aus zwei Dritteln gewählter Inder und einem Drittel ernannter Engländer. Der entscheidende Punkt ist, daß die Provinzen in weitgehendem Maße unter Selbstverwaltung gestellt sind; die Verwaltungszweige sind in vorbehaltene (reserved) und übertragene (transferred) eingeteilt: Vorbehalten haben sich die Engländer Heer und Polizei, die Besoldung der höheren Beamten usw. Übertragen sind die lokale Selbstregierung, Ackerbau, Industrie, Hygiene, Erziehung usw. Es sei gleich hier bemerkt, daß also übertragen gerade die Lebensgebiete sind, an welchen die Mission ein besonderes Interesse hat: das Schulwesen, auf dessen Pflege sie ein Jahrhundert lang so viel Mühe und Kosten verwandt hat; die öffentliche Gesundheitspflege, in deren Dienst die gesamte ärztliche Mission steht; Ackerbau und Industrie, von deren Gesetzgebung die industriellen und landwirtschaftlichen Unternehmungen der Mission in weitem Maße abhängig sind. Kein Wunder, daß die Mission es mit gespannter Aufmerksamkeit beobachtet, welchen Gebrauch die lokalen und provinziellen Regierungen von den ihnen übertragenen Rechten machen. Jedenfalls bedeutete diese Reform einen sehr großen Schritt vorwärts in der „devolution of administration", wie das Schlagwort lautete. Wäre sie auch nur ein halbes Jahrzehnt früher bewilligt, so würde sie ungeheuren Jubel ausgelöst haben. Inzwischen war die nationale Bewegung so weit fortgeschritten, daß auch diese weitgehenden Zugeständnisse von weiten Kreisen nur als eine ungenügende Abschlagszahlung angesehen wurden.

Es war ein unglückliches Zusammentreffen, daß gerade im Frühjahr 1919 die revolutionären Unruhen im Pandschab bedenklich geworden und von der Provinzialregierung in brutaler Weise unterdrückt waren. General Dyer hatte im Jallianwala Bagh bei Amritsar wild in eine demonstrierende Menge von unbewaffneten Männern, Frauen und Kindern hineinschießen lassen, und der Gouverneur der Provinz Sir O'Dwyer hatte dies brutale Vorgehen noch zu decken versucht. Das brutale Eingreifen hatte aber begreiflicherweise den entgegengesetzten Erfolg. Das Feuer des Aufruhrs griff wie ein Prärriebrand um sich. Im Pandschab mußten viele Missionare von ihren Stationen fliehen. Es wurde Kriegsrecht erklärt, Truppen zusammengezogen und mit eiserner Hand Ruhe geschaffen. Um weitere revolutionäre Umtriebe unmöglich zu machen, waren in aller Eile die beiden „Rowlatt Bills" veröffentlicht. Danach ist die Lokalregierung, wenn ihrer Ansicht nach Grund zu der Annahme vorhanden ist, daß irgend eine Person an einer Verschwörung oder einem ähnlichen Verbrechen beteiligt ist, berechtigt, jedermann ohne Verhaftsbefehl zu verhaften, ihn an irgend einem Platze und unter ihr geeignet erscheinenden Bedingungen zu internieren, die Verhandlungen im geheimen unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu führen, ohne daß dem Angeklagten die Namen der Ankläger und der Zeugen mitgeteilt werden, und ohne daß er mit diesen konfrontiert wird. Ja, das Gericht kann sogar, wenn im Laufe der Verhandlung irgend ein neues Verbrechen an den Tag kommt, ihn auch deswegen verurteilen, obgleich darüber gar keine Anklage vorliegt. Die Veröffentlichung dieser Rowlatt Bills erregte einen Sturm der Empörung. Die neun indischen Mitglieder der höchsten gesetzgebenden Körperschaft legten ihre Ämter nieder. Der große bengalische Nationaldichter Rabindranath Tagore, der kurz vorher geadelt war, sandte unter Protest seinen Adelsbrief zurück. Die nationale Bewegung schwoll nun in der Tat zu einem Sturm an. Es war kein Glück für sie, daß eine Zeit lang die dämonisch beredte, aber gewissenlose und reklamesüchtige Frau Annie Besant die Führung an sich riß. Sie wurde bald wieder beiseite geschoben. An ihre Stelle trat eine überragende Persönlichkeit, der Mahatma Mohandas Karamchand Gandhi, eine der interessantesten und einflußreichsten politischen Persönlichkeiten des heutigen Asien. Seine Sporen hatte er sich in Südafrika verdient in dem politisch gerichtlichen Kampfe gegen die kleinliche dortige Gesetzgebung zur Unter-

bindung und Zurückdrängung der indischen Einwanderung. In früheren Jahrzehnten, als das nationale Ehrgefühl noch nicht erwacht war, hatte man es als eine Erleichterung empfunden, wenn Scharen von verhungernden Landarbeitern, Paria, unter noch so unwürdigen Bedingungen als Kuli angeworben und nach Südafrika, Mauritius, den Fidschi-Inseln, den großen oder kleinen Antillen, dem englischen oder holländischen Guyana verschifft wurden. Jetzt stellten sich die Inder auf den Standpunkt, daß sie im ganzen britischen Weltreiche auf dem Fuße völliger Gleichberechtigung behandelt zu werden beanspruchten, daß also auch mit den Pariakuli keine anderen Kontrakte als mit englischen Arbeitern unter gleichen Bedingungen abgeschlossen werden dürften. Ob sich dieser Standpunkt durchführen ließ, ist eine Frage für sich. Jedenfalls erfocht Gandhi in Natal um so mehr einen durchschlagenden Erfolg, als sich auch der indische Vizekönig Hardinge und sein Rat auf seine Seite stellten. Nach Indien zurückgekehrt, warf sich Gandhi bald in die nationale Bewegung hinein, und durch seine faszinierende Persönlichkeit, seine hinreißende Beredsamkeit, seine unverkennbare Aufrichtigkeit gewann er schnell Einfluß und Vertrauen. Er gab die Losung aus: „no cooperation“: die englische Fremdherrschaft kann von den Indern nur auf eine Weise überwunden werden, auf diesem Wege aber erfolgreich: wenn man jede Gemeinschaft mit dem britischen Reich abschneidet: Die Kinder sollen keine von den Engländern eingerichteten oder geleiteten Schulen mehr besuchen; die Rechtsuchenden sollen keine englischen Gerichte und Rechtsanwälte mehr in Anspruch nehmen; kein Soldat soll mehr in das britische Heer, kein Beamter mehr in den britischen Dienst treten; keine britischen Waren sollen mehr gekauft, vor allem auch an die Engländer keine Steuern mehr bezahlt werden. Für dies Programm des passiven Widerstandes entstand schnell in Indien eine gut organisierte Bewegung. Der indische Nationalkongreß 1921 ging in seinem rückhaltlosen Vertrauen zu Gandhi so weit, daß er ihn geradezu zum Diktator Allindiens ernannte mit allen Machtvollkommenheiten, über welche der Kongreß verfügte. Und die britische Regierung wußte darauf nicht anders zu antworten, als daß sie Gandhi gefangen setzte. Der Besuch des britischen Kronprinzen in Indien im Winter 1920/21, von dem man sich viel für die Beruhigung der Geister versprochen hatte, war ein Schlag ins Wasser. Es ist auch fraglich, ob sich die aufgeregten Gemüter bei dem passiven Widerstande beruhigen,

wenn der Druck für sie unerträglich wird, oder wenn sie die Gelegenheit sehen, die Oberhand zu gewinnen. Jedenfalls weist allein das Jahr 1921 wieder Aufstände in Malabar, in Bombay, in Malagaon, in Madras, in Amritsar und an andern Orten auf. In den Gefängnissen schmachteten 8000 politische Gefangene, allein 5000 in Kalkutta, fast mehr als die Gefängnisse zu fassen vermochten. Und der Mapilla-Aufstand in Malabar konnte nur in Strömen von Blut erstickt werden.

Zum Unglück für die Engländer kam zu allem vorhandenen Zündstoff noch eine neue, merkwürdigerweise sehr zugkräftige Losung für die indischen Mohammedaner, die Kalifatsfrage. Man hat im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht viel von besonderem Frömmigkeitseifer der indischen Mosleme gehört. Die Engländer hatten ein Interesse daran, ihre moslemischen Untertanen von der übrigen Welt des Islam, zumal von Kairo, Konstantinopel und Mekka, den Brennpunkten der panislamischen Agitation, zu isolieren, und das war ihnen in weitem Umfang gelungen. Der unglückliche Friedensvertrag von Sèvres, der die Türkei ebenso demütigen und vernichten sollte wie der Vertrag von Versailles Deutschland, trennte den übrig gebliebenen, lebensunfähigen Rest der Türkei von den heiligen Städten des Islam, Mekka, Medina und Jerusalem, und raubte dem Sultan auch den letzten Rest des politischen Prestiges, das ihn zum Kalifen d. h. zum Vertreter der Weltherrschaftsansprüche des Islam machte. Gegen diese Vergewaltigung des Kalifen als einen unerträglichen Verstoß gegen die religiösen Grundrechte der rechtgläubigen Mosleme entspann sich in Indien eine überaus lebhafte Agitation, welche eine gründliche Revision des Vertrags von Sèvres forderte. Freilich die praktischen Ziele, welche aufgestellt wurden, zeigten, daß die Drahtzieher der Bewegung von den wirklichen Verhältnissen keine Vorstellung hatten: sie forderten für den Sultan von Konstantinopel als Kalifen Mekka und Medina nebst dem übrigen Hidschas, oder die Dschesiret el Arab, die „Insel Arabien" d. h. Ganz-Arabien, Transjordanien und den Irak, oder mehr oder weniger das ganze Ottomanische Reich in seinem Bestande vor dem Kriege. Die Jungtürken unter Kemal Pascha verfolgten als nüchterne Realpolitiker ganz andere Ziele und hatten nichts dawider, den Kalifen aller weltlichen Macht zu berauben und ihn wieder zu einem solchen unwürdigen Schattendasein zu erniedrigen wie die Abbassiden-Kalifen in Ägypten im 14. und 15. Jahrhundert.

Aber das hinderte nicht, daß die Kalifatsfrage sich in Indien zu einer so ernsten politischen Angelegenheit auswuchs, daß die Engländer damit rechnen mußten.

Es liegt in der Hauptsache in derselben Linie der nationalistischen Verteidigung gegen das mit Macht in das Land strömende Europäertum, wenn sowohl die Hindu wie die Mohammedaner „Missionsgesellschaften" zur Verbreitung ihres Glaubens gründeten. Die Hindu wollten auf diese Weise einen Hinduismus so unbestimmter und umfassender Art verbreiten, daß sowohl die „Unberührbaren", die Kastenlosen, wie die etwa übertretenden Europäer darin heimatberechtigt waren. „Hindu" ist jeder, der sich für einen solchen erklärt, abgesehen von seinem etwaigen Glaubensbekenntnis und von den Formen seiner religiösen Übungen. Eine „Muslim Miss. Soc." wurde 1915 in Bengalen begründet; sie wird geleitet von einer Gesellschaft von Ulema und will 30 Missionsprediger aussenden, polemisch-apologetische Streitliteratur herausgeben, Missionsschulen (training centers) in Lakhnau, Kahnpur und Delhi mit einem modernen Lehrgange einrichten und dgl. mehr. Gewiß hat Farquhar recht, wenn er in seinem ausgezeichneten Werke „Modern religious movements in India" nachweist, wie alle religiösen Richtungen und Sekten unter dem Zwange stehen, sich der neuen Zeit entsprechend zu modernisieren, um sich gegenüber der modernen Welt und Weltanschauung behaupten zu können.

Ein neuer Einschlag in das ohnehin schon so bewegte Bild des heutigen indischen Lebens ist die schnell wachsende Bedeutung der Industrie und die damit zusammenhängende Arbeiterfrage. Es lag nahe, auf den unendlichen, fruchtbaren Hochflächen des Dekhan Massen von Baumwolle zu bauen, um den englischen Markt vom amerikanischen unabhängig zu machen. Es wurden auch in Indien in wachsendem Maße Lager von Kohlen, Eisen und andern wertvollen Mineralien entdeckt, die einen Abbau großen Stils lohnten. Arbeitskräfte sind in dem übervölkerten Lande im Überfluß vorhanden. Die einheimischen Industrien sind vielfach von den Briten rücksichtslos und planmäßig unterdrückt. Die Lebenshaltung ist so niedrig, daß man dementsprechend auch die Löhne unglaublich niedrig halten konnte. Und die Arbeiterschutzgesetzgebung liegt im argen. Kein Wunder, daß die internationale Arbeiteragitation sich der in den Industriezentren, besonders in Bombay zusammenballenden Arbeitermassen bemächtigte und die ihr eigene fieberhafte Unruhe

und Begehrlichkeit in sie hineintrug. Allein vom 2. Jan. bis 3. März 1920, also in zwei Monaten, fanden in Bombay, Kalkutta und Madras 124 Arbeiterstreiks statt, an denen 240000 Personen teilnahmen.

Die Stellung der Missionare wurde durch das mächtige Anschwellen der nationalen Flut erheblich verändert. Früher waren sie die Sahibs gewesen, ihre stattlichen Bungalows hatten sich von den ärmlichen Häusern der Bauern abgehoben, wie daheim Landedelhäuser von Tagelöhnerwohnungen. In Stadt und Land war man ihnen respektvoll entgegengekommen. Ihre Botschaft hatte man vielleicht innerlich abgelehnt, aber jedenfalls äußerlich ehrerbietig angehört, und selbst pöbelhafte Unterbrechungen der Straßenpredigt hatten eher den Charakter von Bubenstreichen gegen Respektspersonen getragen. Jetzt drohte ihre Abstammung aus Europa oder Amerika, ihre weiße Haut, ihre unbeholfene Ausdrucksweise in den Landessprachen, ein schweres Hindernis für sie zu werden. Früher hatte man womöglich die schauderhaften „Missionssprachen" nachgeahmt, weil sie die weißen Herrn redeten; jetzt wachte man empfindlich über der Reinheit der Sprache. Jetzt lehnte man den Ausländer als solchen, das Christentum mit seiner Botschaft und seinen kirchlichen Einrichtungen als unindisch ab. Die eingeborenen Christen galten als Verräter an der nationalen Sache, und die Missionare als die Toren, die, wenn auch in gutgemeintem Unverstand die unerfahrenen Inder zum Verrat an dem heiligsten Erbe der Väter verleiteten, und diese Schuld wurde um so schwerer angerechnet, wenn die eingeborenen Christen im bezahlten Dienst der ausländischen Missionen standen. Die Missionare mußten sehr vorsichtig in ihrem Auftreten sein; von Eingeborenen, natives, Heiden und Heidentum zu reden, war schon fast eine persönliche Beleidigung. Und konnten sie bei einer so tiefgreifenden Bewegung der Geister neutral bleiben? Von den nichtbritischen Missionaren hatte wohl die große Mehrzahl, zumal der amerikanischen, eine tiefe Sympathie mit den freiheitlichen Bestrebungen der Inder; man denke nur, mit wie glühendem Haß und Hohn ein amerikanischer Staatsmann von dem Ansehen Bryan's gerade in den christlichen Kreisen die englische Aussaugungswirtschaft in Indien gegeißelt hat. Aber wenn sie sich offen aussprachen, erregten sie bei den britischen Herren schwersten Anstoß und bedrohten die Existenz ihrer Mission. In den Kreisen der britischen Missionare, die ungleich größere Freiheit der Meinungsäußerung hatten, fanden sich alle Spielarten von konservativem Festhalten an der alten bri-

tischen Herrenstellung bis zu glühendem Eifer für die „Befreiung Indiens vom britischen Joch". Aber gerade weil sie so zwiespältig waren, hatten sie es alle schwer, das Vertrauen der Eingeborenen oder auch das der Regierung zu erhalten. Beide Parteien verstanden schwer, warum man nicht offen für sie eintrat, und zumal die Inder waren immer wieder enttäuscht, daß nicht die englischen Missionare, die doch ihre Gravamina kannten, wärmer und erfolgreicher ihre Fürsprecher in England wurden.

Noch mehr vollzog sich in der Stellung der indischen Christen eine tiefgreifende Umwandlung. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts hatten sie im ganzen den Missionaren gegenüber eine Stellung demütiger Unterordnung eingenommen. Alles, was sie waren und hatten, verdankten sie der Mission; sie hatte ihre Kirchen gebaut, die Schulen für ihre Kinder eingerichtet und unterhalten, die Armen in den Hungersnöten gespeist, ihre Kranken verpflegt, und den Kastenlosen die wertvollste Hilfe beim Aufstieg zu einem menschenwürdigen Dasein erwiesen. Das alles war ja auch jetzt noch wahr und nicht vergessen. Aber andere Momente waren in den Vordergrund getreten. Die indischen Christen konnten sich bei ihren Landsleuten mit ihren fieberhaft erregten nationalen Ansprüchen nur behaupten, wenn sie sich von dem Makel der Ausländerei reinigten. Sie sollten nicht mehr das Brot der Landsleute der verhaßten fremden Zwingherrn essen; sie sollten nicht mehr in ihren Trachten, ihren Lebensformen, ihren kirchlichen Sitten „Europäeraffen" sein. D. Graul und die Leipziger Missionare hatten oft genug vor der unsinnigen Verengländerung der indischen Mission, vor der Verständnislosigkeit gegenüber indischer Überlieferung, Sitte und Empfinden gewarnt. Bisher hatte man nicht hören wollen; jetzt mußte man fühlen. Noch auf der Edinburger Weltmissionskonferenz wurde ausgesprochen, daß keine große Mission so verengländert sei, so wenig nationales Gepräge trage wie die indische. Jetzt kam die Reaktion, zumeist aus den Kreisen der gebildeten Christen, vielfach solcher, die oder deren Väter durch die Mission aus den Tiefen der Armut und der Stumpfheit emporgehoben waren. Die indischen Christen schlossen sich ebenso wie die Hindu und Mohammedaner zu nationalen Konferenzen zusammen, und diese „Allindischen christlichen Konferenzen",*)

*) Im Jahre 1921 tagte zum erstenmal auch eine „Allindische katholische Konferenz".

die seit 1914 alljährlich tagen, meist unter dem Vorsitz des vornehmsten Christen Radsha Sir Harnam Singh, reden oft auch den Missionaren gegenüber eine deutliche Sprache. Freilich ist es bedauerlich, daß der Episkopat den katholischen Christen den Anschluß an diese nationale christliche Bewegung verboten hat; sie hat dadurch an Geschlossenheit und Einfluß beträchtlich verloren. Immerhin war die leitende Idee klar: die Zeit sei vorbei, wo ausländische Missionsgesellschaften mit reichen Geldmitteln einen anspruchsvollen Betrieb einrichteten, um durch bezahlte Inder für das Christentum in abendländischer Form und denominationeller Sonderung in Indien Proselyten zu fangen. Solle das Christentum zu einer Lebensfrage für die indischen Völker werden, so müsse die indische Christenheit die Gewinnung ihrer nichtchristlichen Landsleute in die Hand nehmen, und die ausländischen Missionen müssen es sich gefallen lassen, daß ihnen in diesem indischen Rahmen ihr Posten zu wertvollem Hilfsdienste angewiesen werde. Freilich wandte man dagegen ein, daß die indische Kirche viel zu arm sei, um den kostspieligen Betrieb mit Hochschulen und Universitäten, Hospitälern und Polikliniken, landwirtschaftlichen und industriellen Unternehmungen zu unterhalten. Solange die Missionen die Arbeit finanzieren, müssen sie auch in der Verwaltung ein entscheidendes Wort mitsprechen. Aber, machte man dagegen geltend, ist wirklich der im vorigen Jahrhundert als selbstverständlich hingenommene Satz, daß die Eingeborenen-Kirche sich nur so weit selbst verwalten könne, wie sie die Mittel dafür aufbringe, richtig oder noch richtig? Ist es nicht bei dem verhältnismäßigen Reichtum der sendenden Christenheit im Vergleich zu der Armut der indischen Kirche großmütiger gehandelt, wenn dieser so viel Selbstverwaltung und Verantwortung aufgelegt wird, als sie führende Persönlichkeiten zu stellen vermag? Liegt doch die lehrreiche Tatsache vor, daß Prediger- und Lehrerseminare, in denen die Mission junge Leute für ihren Dienst ausbildet, schwach besucht werden, dagegen diejenigen, welche von der indischen Kirche unterhalten werden, einen lebhaften Zuspruch finden. In diesem Zusammenhang ist der Gedanke angeregt worden, ganze Missionsbezirke ohne Kürzung des bisher von der heimatlichen Kasse gezahlten Zuschusses an die indische Kirche zu übertragen, also etwa den Lakhnau- oder den Allahabad-Bezirk der CMS. Allein bei den großen Werten in Gebäuden und Liegenschaften, um die es sich dabei jedesmal handelt, ist solche missionarische „devolution in administration“ in

der Praxis schwierig. Erfolgreicher ist sicher der von der CMS. schon seit Henry Venns Zeit beschrittene Weg, durch den Ausbau des Church Council-Systems allmählich die gesamte kirchliche Verwaltung in die Hände der indischen Christen übergehen zu lassen, wie das namentlich in dem Madrasser Kirchenkreise und in der Tinnevely-Mission durchgeführt ist. Noch interessanter ist der größer angelegte Versuch zu selbständiger Missionsarbeit, zu dem 1906 die „nationale indische Missionsgesellschaft gegründet ist. Sie ist interdenominationell, aber fast alle die kleinen Missionsunternehmungen, welche einzelne indische Missionskirchen schon früher begonnen hatten, sind ihr im Laufe der Zeit eingegliedert; auch die syrische Mar Thomakirche hat einen Zweig ihrer Arbeit übernommen. Jede kirchliche oder denominationelle Gruppe bearbeitet ein eigenes Feld: in Montgomerywala im Pandschab die Anglikaner, in Nukkar in den Vereinigten Provinzen die Presbyterianer, in Rewah in Zentral-Indien die Lutheraner, in Karfat-Karmala in der Bombay-Präsidentschaft die Kongregationalisten, in Honor in Nord-Kanara die Mar Thomakirche, und in Omalur in der Madras-Präsidentschaft die Vereinigte südindische Kirche. Das Einkommen der Gesellschaft ist im ersten Jahrzehnt von 3500 Rup. in 1906 auf 19000 Rup. in 1915 gestiegen.

Wertvoll waren die Bestrebungen, den indischen Geistlichen ein höheres Maß theologischer Ausbildung zugänglich zu machen. War es nicht praktischer, statt zahlreiche kleine und unzureichende Predigerseminare zu unterhalten, sich zu einigen großen und leistungsfähigen zusammenzuschließen? So vereinigten sich die südindischen Kirchen und Missionen, in Bangalur ein gemeinsames theologisches College unter der Leitung des für diesen Dienst in hervorragendem Maße geeigneten Dänen Dr. Larsen zu gründen. Die südindischen Lutheraner hatten erst die Absicht gehabt, in Madras ein eigenes gemeinsames denominationelles Seminar zu errichten, sie schlossen sich aber denn doch auch lieber an das Bangalurer Seminar an, das ja einer der ihren leitete. Die Anglikaner wandelten das schon seit Bischof Middleton's Zeit bestehende, aber nie recht lebensfähige Bishop's College in Kalkutta zu einer gemeinsamen Divinity School für die anglikanischen Missionen um. Gern griff man auf den königlichen Freibrief zurück, durch den seit 1827 das baptistische College in Srirampur das Recht besaß, akademische, auch theologische Grade zu verleihen. So richtete man dort eine theologische Fakultät für fort-

geschrittenes Studium ein und verlieh zum erstenmal 1915 an drei indische Pfarrer den Grad eines Baccalaureus divinitatis (B. D.).

Wir müssen hier das bisher erreichte Ziel einer kirchlichen Entwicklung vorwegnehmen, deren Vorstufen wir später darzustellen haben. Die Missionen hatten das Interesse gehabt, sich nach verschiedenen Richtungen zusammenzuschließen, nach denominationellen oder kirchlichen Gesichtspunkten, nach Landschaften oder für bestimmte missionarische Aufgaben. Im Jahre 1902 hatte zum letzten Male eine internationale indische Missionskonferenz in Madras getagt. Die presbyterianischen Kirchen, meist die eifrigsten Vorarbeiter für kirchlichen Zusammenschluß, hatten sich 1906 in Nordindien zur „Kirche Christi in Indien" organisiert und seitdem regelmäßig ihre „General Assembly" abgehalten. In Südindien hatten sich gleichzeitig presbyterianische, reformierte und kongregationalistische Missionen zu der „Vereinigten südindischen Kirche" (South India United Church) vereinigt. Beide Kirchenbünde verhandelten teils um ihren gegenseitigen Zusammenschluß, teils um die Angliederung anderer, geistesverwandter Missionen. In Jabalpur hatten zweimal (1909 und 1911) viel beachtete Konferenzen stattgefunden, welche versucht hatten, Richtlinien für interdenominationelle kirchliche Zusammenschlüsse aufzustellen. Im übrigen gab es mehrere territoriale Missionskonferenzen, von denen die wichtigste und tätigste der „Südindische Missionsverein (South Indian Missionary Association) mit 450 Mitgliedern in der Madras-Präsidentschaft war. Da tagten im Winter 1912/13 die von dem Edinburger Fortsetzungsausschuß unter dem Vorsitz Dr. John Motts abgehaltenen indischen Konferenzen, die erst in den einzelnen Provinzen gesondert und dann als abschließende nationale Konferenz in Kalkutta stattfanden. Die Zusammensetzung dieser Konferenzen war insofern ganz anders als die ihrer Vorgänger, als hier durchweg die indischen Christen auf dem Fuße völliger Gleichberechtigung mit den Missionaren berieten. Die Idee war, daß die indische Kirche volle Freiheit haben solle, sich in der Richtung zu entwickeln, die den natürlichsten Ausdruck der geistigen Eigenart der indischen Christenheit bildet. In den Kirchen wie in den Missionen sollten die höchsten und verantwortlichsten Stellungen in jeder Abteilung der Missionstätigkeit auch den Indern offen gehalten werden. Das nächste Ergebnis war, daß Indien mit einem neuen, fast lückenlosen Netz von Organisationen überzogen wurde: es wurden in Madras, Bombay, Mittel-Indien, den Vereinigten Provinzen, dem Pandschab, Ben-

galen und Assam, Bihar und Orissa, und Barma acht „repräsentative provinziale Missionsräte" (Provincial Representative Council of Missions) und als ihre Zusammenfassung ein indischer „nationaler Missionsrat" (National Missionary Council) gegründet. Das war vielleicht der Organisationen etwas viel; es war wohl weise, daß sich der „südindische Missionsverein" zugunsten dieser neuen Provinzialorganisation auflöste. Aber zumal der „Nationale Missionsrat" entfaltete eine lebhafte und vielfach wertvolle Tätigkeit. Trotzdem hatte man den Eindruck, daß sich diese nationalen Missionsorganisationen überlebt hätten und durch indisch-kirchliche ersetzt werden sollten. Die Tagung des „Nationalen Missionsrates" in Puna im Frühjahr 1922 faßte deshalb den Beschluß, sich als solchen aufzuheben und an seine Stelle einen „Nationalen Christenrat" (National Christian Council) treten zu lassen. Oberster Grundsatz bei seinem praktischen Handeln soll sein, daß die einzigen Instanzen, welche die Missionspolitik bestimmen, die Kirchen und Missionen sein sollen. Daß trotzdem seine Befugnisse ungleich weiter als die seines Vorgängers gehen sollten, kam gleich darin zum Ausdruck, daß während die Geschäfte des „Nationalen Missionsrates" im Nebenamt versehen waren, für den nationalen Christenrat gleich fünf Sekretäre im Hauptamt vorgesehen wurden.

Nun wird es darauf ankommen, ob die indische Christenheit geistliche Lebenskräfte genug entfaltet, um ein selbständiges Leben zu führen; dazu gehört allerdings viel mehr als die finanziellen Leistungen, mit denen es ohnehin meist schwach genug bestellt ist, im allgemeinen wohl nicht, weil es an Opferwilligkeit fehlte, sondern weil die durchschnittliche wirtschaftliche Leistungsfähigkeit zu gering ist. An Regungen eigenartigen geistlichen Lebens fehlt es nicht. Weitaus das eindrücklichste Anzeichen, das in der ganzen Christenheit weitgehendste Beachtung und Bewunderung erregt hat, ist die christliche Persönlichkeit des Sadhu Sundar Singh. Ist er auch noch ein junger Mann und in seinem religiösen Leben noch in der Entwicklung und nicht ohne gefährliche Klippen, so ist er doch, soweit man urteilen kann, eine originale Ausprägung christlich-mystischer Frömmigkeit mit tiefer, echter und gesunder geistlicher Erfahrung, ein neuer Typus, der sich den großen Mystikern der Kirchengeschichte selbständig zur Seite gestellt. Er ist auch in der alten Christenheit Unzähligen zu reichem geistlichen Segen geworden. Interessant ist auch, daß sich von der hochkirchlichen Oxford-Bruderschaft in Barisal in Ostbengalen eine eigene indische Bruderschaft

abgezweigt und sich in Halwaghat am Fuße der Garoberge ein eigenes Heim gegründet hat.

Zwei große Gruppen von Fragen haben, mit der nationalen Bewegung lose zusammenhängend, aber nach eigenen Lebensgesetzen sich entwickelnd, in den letzten beiden Jahrzehnten durchaus im Vordergrunde der Missionsarbeit gestanden, die Massenbewegungen und die Schulfragen. Massenbewegungen haben von Anfang an zu den merkwürdigen Erscheinungen der indischen Mission gehört; sie sind aber im Laufe der letzten Jahrzehnte immer stärker in den Vordergrund getreten. Es soll damit nicht gesagt werden, daß sich Millionen oder auch nur Hunderttausende in Bewegung setzten, sondern daß die Zuwendung zum Christentum nicht nur von einzelnen Personen oder einzelnen Familien, sondern von größeren gleichartigen Gruppen erfolgen, und zwar handelt es sich fast ausnahmslos um Gruppen der niedersten Kasten und der ihnen nahestehenden Gruppen der Kastenlosen. Merkwürdigerweise sind auch die allerniedrigsten Schichten der Kastenlosen bisher nur oberflächlich berührt, und über die niedersten Sudrakasten sind die Bewegungen nach oben bisher nicht hinausgedrungen. Was also an Sudra — außer einigen der niederen Sudrakasten, — an Vaisya, Kschatrya und Brahmanen bisher gewonnen ist, das ist auf dem mühsamen Wege der Einzelbekehrung erzielt. Immerhin jene soziale Schicht, in der bisher die Massenbewegungen auftauchen, umfaßt 50—60 Millionen, also $^1/_5$—$^1/_6$ der Gesamtbevölkerung. Früher traten solche Bewegungen in der Regel nach großen Landesnöten, besonders nach den mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehrenden Hungerszeiten auf. Es kamen aber auch damals keineswegs alle die Schichten, deren Glieder durch weitgehende Unterstützungen durch die Notzeit hindurch gerettet waren, sondern einzelner Kastengruppen bemächtigte sich eine Unruhe, ein dunkler Drang, welcher sie der Mission zuführte. Eine allgemeine Disposition für solche Übertritte kann man neuerdings fast überall in Indien voraussetzen. Die durchschnittliche Lebenshaltung dieser Schichten ist unglaublich niedrig. Nach sorgfältigen Aufnahmen in der Bombay-Präsidentschaft beläuft sich das durchschnittliche Monatseinkommen einer Familie von vier Köpfen bei den Mang auf $12^1/_2$ Rup. (à 1,33 Goldmark), bei den Bhangi auf 18,2 Rup. Ein erfahrener Soziologe hat den Haushaltsplan für eine derartige Familie von sieben Personen aufgemacht, die nicht einmal zu den ärmsten gehört:

a) **Monatsetat.**

Lebensmittel	Rup.	Anna (16 A. = 1 R.)
Getreide (Hirse u. Reis)	5	15
Fisch und Fleisch		12
Gemüse		3 1/2
Gewürz (Curry)		10 1/2
Salz		2 1/2
Speiseöl		3
Tee		2
Zucker		10
Branntwein u. Palmwein	1	12
	10	6 1/2

b) **Jahresetat.**

	Rup.	Anna
Lebensmittel	124	14
Feuerung	13	
Tabak	12	
Kleidung für 2 Männer	13	6
„ für 2 Frauen	10	8
„ für 3 Kinder	5	14
Feste, Extraausgaben	12	
Opfer	3	
Zinsen von Schulden	13	
Insgemein	12	
Rup.	220	2

Es liegt auf der Hand, daß bei so abgrundtiefer Armut nicht einzelner Familien, sondern breiter Volksschichten ein recht starkes Verlangen nach wirtschaftlichem Aufstieg allerseits nur dringend erwünscht sein kann. Dazu ist bekannt, wie diese niederen Kastenschichten von den oberen rücksichtslos unterdrückt und ausgesogen werden, wie sie in Wucherschulden, Schmutz und Trunk verkommen, wie ihnen selbst die Tempel der Hindu verschlossen und die Dienste der Brahmanenpriester versagt sind, wie für sie Schulen außerhalb ihres Gesichtskreises lagen. Wenn nun in dem Bereich dieser brutal niedergehaltenen Volksschichten einmal die Erkenntnis dämmert, daß die wohlwollende britische Regierung ihren Aufstieg zu menschenwürdigem Dasein wünscht und zu befördern geneigt ist; und daß aller Orten die christlichen Missionen bereit stehen, um ihnen zum Emporstieg hilfreich die Hand zu reichen, so müßte es sonderbar zugehen, wenn niemand von diesen günstigen Gelegenheiten Gebrauch machte. Daß das meist nicht von Individuen, sondern von Familiengruppen, Sippen oder Kasten geschieht, hängt mit der geringen Entwickelung der Persönlichkeit und der Gebundenheit des Familiensystems zusammen. Nun sieht man noch dazu deutlich, welche Fortschritte solche Kastengruppen gemacht haben, die sich in früheren Zeiten unter die Pflege der Mission gestellt haben; ihre Kinder sind durch gute Schulbildung zu gutbezahlten Lebensstellungen gekommen, ihre Häuser sind reinlicher und besser; sie sind aus den Krallen der Wucherer befreit; sie sind sogar zum Teil zu eigenem, schuldenfreien Besitz gekommen. Sollte das nicht zur Nachahmung des Beispiels anregen? Das Merkwürdige ist vielmehr, daß solche Bewegungen ganz sporadisch

auftreten und ebenso unbegreiflich einsetzen wie abflauen und zum Stillstand kommen. Sehen wir von den andersorientierten und bereits einem früheren Stadium der indischen Missionsgeschichte angehörenden Bewegungen unter den Kols und Santals, den Karenen und anderen barmanischen Waldvölkern, den Khassi und Naga in Assam ab, so ist an der indischen Südspitze die Bewegung unter den Schanar und einigen Pariakasten oder Kastenlosen ganz sporadisch und unberechenbar hier und da aufgeflackert. Im südlichen Travankor hatte die Londoner Mission 1916/17 etwa 10000 Übertritte. Die Bewegungen im Madras-Land und im Majaweram-Bezirke, welche wiederholt der Leipziger und der englischen Wesleyaner-Mission Scharen zuführten, sind zum Stillstand gekommen; dagegen hat es sich in der Umgegend von Koimbatur stärker geregt. Eins der lebhaftesten Mittelpunkte der Massenbewegung ist der Vasallenstaat Heiderabad geworden. Dort hatten die bischöflichen Methodisten 1908 nach 15jähriger Arbeit nur 716 Getaufte; 1913 zählten sie 9320, 1916: 27107, 1922: 47721 Gemeindeglieder. Die englischen Wesleyaner zählten in der Umgegend von Nizamabad 1914 erst 400 Christen; sie gewannen dann in sechs Monaten 3000 Neugetaufte und rechneten im Jahre 1917 auf den Monat etwa 1000 Taufen. Auch die SPG. konnte in Heiderabad ihre Gemeindeglieder in fünf Jahren verdoppeln. Im eigentlichen Telugulande sind die meist nahe beieinander wohnenden Kastenschichten der Mala und Madiga schon seit der großen Hungersnot 1877/78 eines der ergiebigsten Gebiete; alle dort beteiligten Missionen, die amerikanischen Baptisten und Lutheraner, die englischen CMS. und SPG. haben große Ernten eingeheimst. Die Baptisten zählten 1912 bereits 61887, die Lutheraner 1920: 91764 Getaufte; man rechnete in diesem Telugugebiete 1871: 19132, 1901: 222150 Christen. Ein drittes großes Massenbewegungsgebiet sind der östliche Pandschab und die angrenzenden westlichen Bezirke der Vereinigten Provinzen. Hier zählten die Presbyterianer 1875: 153, 1911: 45000 Getaufte; die bischöflichen Methodisten rechneten seit 1912 jährlich 30000 Getaufte; im Jahre 1915 tauften sie 35000, wiesen aber 40000 ab und behielten trotzdem noch 150000 „inquirers“. Auch hier beschränkte sich die Bewegung auf wenige Kastengruppen: vor allem die im ganzen nördlichen und mittleren Indien anscheinend besonders empfänglichen Tschamar, daneben die Tschurah (Feger) und etwa noch die ihnen nahestehenden Mehtar. Genaue Gesamtzahlen zu geben ist nicht wohl möglich, da sich die

Bekehrten der Massenbewegungen nicht grundsätzlich von den doch auch zahlreichen sonstigen Bekehrten unterscheiden. Man glaubt berechnen zu können, daß 56 Proz. aller Bekehrten im letzten halben Jahrhundert der Kirche durch solche Massenbewegungen zugeführt sind. Und man ist in weiten Missionskreisen der Überzeugung, — besonders Bischof Whitehead von Madras war ein unermüdlicher Vorkämpfer derselben, — daß die Mission Millionen aus den „unterdrückten Klassen" gewinnen könnte, wenn sie ein ausreichendes Maß von Kraft darauf konzentrierte.

Die mit den Massenbewegungen zusammenhängenden Fragen haben die Missionskreise unablässig beschäftigt.*) Sie sind in der Tat überaus schwierig und greifen tief. Es ist begreiflich, daß die indische Christenheit, die mühsam um ihre Anerkennung im indischen Volksleben ringt, es mit Sorge ansieht, daß ihr religiös-sittliches Niveau durch die Massen eindringender Kastenlosen heruntergedrückt wird, etwa wie eine gutbürgerliche Familie an ihren verarmten oder gar verlumpten Gliedern schwer trägt. Man denke nur z. B. an die Leipziger Tamulengemeinden, deren aus dem 18. Jahrhundert stammender Grundstock 8000 Sudra umfaßte, zu denen im 19. Jahrhundert ca. 16000, also doppelt soviel Paria gekommen sind; sollen die Sudragemeinden in der öffentlichen Anschauung auf das Niveau der Paria hinabsinken? und soll das Christentum auch den Rest des Einflusses auf die oberen Klassen, die doch das Rückgrat des indischen Volkes ausmachen, dadurch verlieren, daß es einen zu proletarischen Charakter gewinnt?

In den meisten Fällen sind die Beweggründe des Übertritts bei diesen Bewegungen gemischter Art; nicht daß nicht auch meist ein starker religiöser Einschlag dabei wäre, dafür sorgen schon die oft empfindlichen Verfolgungen, Beraubungen und Rechtsverkürzungen, denen die Übertretenden seitens ihrer Volksgenossen, zumal seitens der oberen Kasten ausgesetzt sind. Aber daneben spielen andersartige Beweggründe meist eine starke Rolle: Hoffnung auf finanzielle Unterstützung, Schutz bei den Behörden, Hilfe in Prozessen oder in Krankheitsnöten, Schulgelegenheiten für die Kinder, allgemeiner Aus-

*) JRM. 1913, 442; 1916, 552; 17,193; 18,470; 19,193; Ch. Miss.-Rev. 1918, 314; East and West. 1918, 310; Allg. Mis.-Ztschr. 1919, 207; Harvest Field 1916, 397; 19,131. Die amer. bischöfl. Meth. haben zum Studium der Bewegung ein eigenes Organ: „The mass movement era" herausgegeben. Sogar ein eigenes Missionsstudienbuch, „The outcastes hope" ist veröffentlicht.

blick auf wirtschaftlichen Aufstieg und dgl. mehr. Je gemischter die Motive sind, welche die Massen herbeiführen, um so dringender ist die Aufgabe, an der religiösen und sittlichen Vertiefung der Übertretenden zu arbeiten. Gerade diese Aufgabe ist außerordentlich schwierig. Sie wohnen in zahlreichen, manchmal hunderten von kleinen Weilern oder Dörfern zerstreut, sie sind zum Erwerb auch nur des kümmerlichsten Lebensunterhaltes genötigt mit ihren ganzen Familien von Sonnenaufgang bis zum Untergang auf den Äckern zu arbeiten. Wo sollen die Missionen die Männer hernehmen, um die weitzerstreuten Taufbewerber im Auge zu behalten und zu unterrichten; woher sollen die Mittel kommen, alle diese Männer zu besolden und die erforderlichen Wohnhäuser, Kapellen und Schulen zu bauen? Die bischöflich methodistische Mission forderte hundert neue Missionare, Männer und Frauen; die CMS. rechnete allein in Nordindien 100 neue Elementarlehrer, 50 Katechisten und 20 indische Pfarrer, dazu die entsprechenden Wohnhäuser und Schulen zu gebrauchen. Bischof Whitehead machte ernstlich den Vorschlag, daß die Missionen angesichts der Riesenaufgaben in den Massenbewegungen mit der Duffschen Schulpolitik brechen und sich in der Hauptsache auf die Erziehung der Christenkinder beschränken sollten; in Madras z. B. genüge es, wenn nur das Christian College weitergeführt werde; an diesem aber sollten dann nur noch christliche Lehrer unterrichten und die christlichen Schüler die Mehrzahl bilden. Solche Forderungen waren leichter aufgestellt als verwirklicht.

Die Missionen schlugen verschiedene Wege der Taufvorbereitung ein: die einen sammelten Scharen von ihnen für kürzere oder längere Zeiten auf den Hauptstationen und ließen sie da wochenlang unterrichten; andere bemächtigten sich der Tschaudri's, der Dorfschulzen, suchten sie in fliegenden Kursen auszubilden und zur Unterweisung ihrer Dorfgenossen anzuhalten. Die einen tauften schnell und verlegten die Hauptaufgabe der religiös-sittlichen Erziehung nach dem Eintritt in die Christengemeinde; die andern dehnten das Katechumenat auf Jahre aus auf die Gefahr hin, daß die Taufbewerber müde würden und ins Heidentum zurückfielen. Unbequem war, daß auch bei den Übertretenden der in den Hindu so tief eingewurzelte Kastengeist eine Macht war; da war keine Kaste so tief, daß sie nicht mit Verachtung auf eine noch tiefere herabblickte; Glieder verschiedener Kasten lebten sich schwer miteinander ein, und wenn sich die Christen nur auf eine Kaste beschränkten, bestand die Gefahr, daß sie als

eine neue Christenkaste gleichsam eingekapselt und isoliert wurden. Auch an unlauterem Wettbewerb fehlte es nicht; da zogen durch die angeregten Dörfer Vertreter von wunderlichen Sekten oder selbstgemachte Reverends und tauften für ein paar Rupies jeden, der zahlte, und überließen dann die Getauften sich selbst.

Nach der Taufe begannen neue Sorgen. Man mußte versuchen, die aus der dumpfen schmutzigen und sittlich haltlosen Atmosphäre herkommenden jungen Christen sittlich, religiös und sozial zu heben. Früher hatte man mit Vorliebe begabte Jungen auf Missionskosten in Kostschulen geschickt und für einen gewinnbringenden Beruf vorbereitet. Das hatte an sich viele Bedenken und verbot sich bei dem wachsenden Andrange ohnehin. Man kaufte Ödländereien auf oder ließ sich solche zur Urbarmachung von der Regierung übertragen; noch günstiger war es, wenn in Nordindien neue Gebiete durch Kanalisation aufgeschlossen wurden und anliegende Landstriche an die Christen zur Besiedelung ausgegeben wurden; freilich war die Gefahr unlauterer Motive der Taufbewerber bei so günstigen landwirtschaftlichen Bedingungen besonders groß. Neue Industrien ließen sich schwer einrichten: die einheimischen Handwerke und Berufe sind alle in Kasten gegliedert und lassen keine Außenseiter aufkommen; die von Europa eingeführten Erwerbszweige bedingen meist ein großes Anlagekapital und wegen der Maschinen einen fabrikartigen Betrieb. Besonders groß sind die Schwierigkeiten mit den Schulen für das nachwachsende Geschlecht. Die Mehrzahl der in fortgeschrittenem Alter Übergetretenen kann nicht lesen und schreiben und lernt es nicht mehr. So schwellen die Bekehrten aus den Massenbewegungen die Zahlen der Analphabeten unter den Christen. Sie betrugen 1911 bereits 83 Proz., unter den protestantischen Christen allein etwa 75 Proz. Im Jahre 1901 erhielten von 400000 Kindern christlicher Familien nur 168000 irgend welche Schulbildung. Selbst wenn die Mission Schulen einrichtete, brauchten die Eltern ihre Kinder schon in frühester Jugend in Haus und Feld und hatten oft wenig Verständnis für den Wert der Schulen. So sind die Massenbewegungen ebenso eine große Hoffnung wie eine große Sorge für die Mission. — Von den Schulfragen sprechen wir besser im Zusammenhang mit der Geschichte des Missionsschulwesens (V, 4).

Es war wohl hohe Zeit, daß die indischen Missionen eine wissenschaftlich genaue Bestandesaufnahme ihrer bisherigen Arbeit, einen „Survey" versuchten. Dr. Mott's Konferenzen hatten den Plan in

Fluß gebracht. Ein erfahrener indischer Missionar und Missionsinspektor, Rev. Dr. Findlay wurde mit der Aufgabe betraut; es wurden ihm beträchtliche Mittel zur Verfügung gestellt; als ihm die Arbeit über den Kopf zu wachsen drohte, wurde ihm in Rev. W. H. Hannum ein Mitarbeiter gegeben. Findlay starb über den Vorarbeiten; die große Aufgabe ist unerledigt geblieben. Sicher wird trotz aller intensiven Arbeit seit 1 1/4 Jahrhunderten eine sorgfältige Überschau ergeben, daß noch sehr große Gebiete in Indien missionarisch unbesetzt oder wenigstens völlig unzureichend versorgt sind.

Eine gleichfalls durch Dr. Motts Konferenzen angeregte Neuerung war die Einrichtung von Sprachschulen für die neu in das Land kommenden Missionare. Man empfand es doch zumal in den angelsächsischen Ländern immer stärker, daß die ohne Berufsvorbildung frisch von den Universitäten kommenden Männer und Frauen zu wünschen übrig ließen, und daß zur Erlernung der Landessprachen von den modernen linguistischen und phonetischen Methoden Gebrauch gemacht werden sollte. So wurden in Lakhnau für den Hindi- und Urdu-, in Kalkutta für den Bengali-, in Bangalur für den Tamil-, Telugu- und Kanaresischen, in Puna für den Mahratti-Sprachbereich Sprachschulen eingerichtet, die auch gut in Aufnahme kamen. Doch ist diese Entwicklung durch den Weltkrieg vorübergehend ins Stocken geraten.

---

5. Deutsche Missionsarbeit in Indien.

Es war die Absicht, der Allgemeinen Missionsgeschichte einen besonderen Band über die Spezialgeschichte der indischen Missionen folgen zu lassen. Das scheint zur Zeit unmöglich. Aber wenigstens das Kapitel über die deutschen Missionen darf in dieser Neu-Ausgabe nicht fehlen. Wir hörten S. 192 ff. und S. 216 von dem Eintreten der deutschen Gesellschaften. Wir verfolgen jetzt diese Entwicklung im einzelnen.

Von der Basler Mission hörten wir von der Besetzung von Süd- und Nord-Kanara, Malabar, den Blauen Bergen und Süd-Mahratta-Land. Diese Stationsgründungen und die damit zusammenhängenden Verhandlungen füllten in der Hauptsache das Inspektorat Wilhelm Hoffmann's. Mit dem Eintritt von Josenhans 1850—79 brach eine neue Zeit an. Hoffmann hatte den Missionaren ein ungewöhnliches Maß von Freiheit in ihrer Arbeit gewährt. Es waren

auch unter den Missionaren so durchaus verschiedene Persönlichkeiten wie der schlagfertige, aggressive Evangelist Hebich, der vorbildliche Gemeindemissionar Ammann, der bewegliche, unternehmende und für vermeintlich apostolische Missionsideale schwärmende Mögling und der gelehrte, gründliche Dr. Hermann Gundert. Solchen überragenden Persönlichkeiten konnte man schon ein großes Maß von Selbstbestimmung gewähren. Aber dem Basler Komitee drohte die Leitung aus den Händen zu gleiten. Es hatte das Bedürfnis nach Kontrolle, nach genauem Einblick in die Arbeit, nach einem planmäßigen Arbeiten, wo eine Tätigkeit in die andere greift, und wünschte eine Garantie dafür zu haben, daß seine Anordnungen draußen auch durchgeführt würden. Und draußen, so sehr man sich auch der Freiheit freute, empfand man doch auch den Mangel einer einheitlichen Leitung, die die Kontinuität der Arbeit gewährleistete, den Mangel an Autorität da, wo mit einem Blick aufs Ganze eingegriffen werden sollte, und andererseits an Schutz gegen die Willkür allzu beweglicher und rücksichtsloser Geister. Mit dem großen Organisator Josenhans und seiner Inspektionsreise 1851—1852 wurde diesem Mangel gründlich, vielleicht allzu gründlich abgeholfen. Das bisher munter und oft wild dahin sprudelnde Bächlein der indischen Mission trat in ein wohl reguliertes und stark eingedämmtes Flußbett ein, in dem es segenspendend sich vertiefen und wohl auch ausbreiten konnte, aber zuweilen auch recht langsam und stille dahinflutete. Nunmehr nahm also das Komitee die Leitung draußen, insbesondere die Verwilligung der Geldmittel bis ins einzelne unter seine eingehende Kontrolle, schuf auch Stations-, Distrikts- und Generalkonferenzen, dazu Ausschüsse, bestehend aus einem Präses, einem Schulinspektor und einem Ökonomieverwalter, Organe, durch die die Missionare ihre Anträge stellen und das Komitee seine Beschlüsse durchführen konnte. Der Verkehr zwischen den Missionaren und dem Komitee wurde durch eine Korrespondenzleitung geregelt. Es kam zur Ausarbeitung einer Gottesdienstordnung und einer trefflichen Gemeindeordnung. Presbyterien bestanden, wo immer möglich, schon in den ersten Zeiten. Nun kam es aber auch zu Distriktssynoden, und es schwebte wenigstens als Ziel schon das Ideal einer einheitlichen Basler Missionskirche vor. In der Hauptsache in diesem Rahmen, den Josenhans gespannt hatte, hat sich die Basler Missionsarbeit bis zum Ausbruche des Weltkrieges bewegt (Frohnmeyer in der Allg. Mis.-Ztschr. 1915, 587—88).

Die folgenden Missionsinspektoren Schott 1879—84 und Oehler 1884—1915 haben in der Hauptsache nicht viel geändert, d. h. Schott wünschte in einschneidenden Fragen einen anderen Kurs einzuschlagen. Ihm schien in dem Missionsbetriebe eine bedauerliche Verweltlichung eingerissen zu sein. Er wünschte ihn dadurch zu verinnerlichen, daß er alles das abschnitt, was nicht mit der geistlichen Missionsaufgabe direkt zusammenhing. Allein die Mission konnte daheim und draußen eine derartige gewaltsame Zurückschneidung nicht vertragen. Schott kehrte in das Pfarramt zurück, und Oehler nahm mit großer Weisheit und Behutsamkeit die Fäden wieder auf, die Josenhans angeknüpft hatte. Nicht, daß es in den folgenden Jahrzehnten an lebhaften Erörterungen, ja an heißen Kämpfen gefehlt hätte; aber in der Hauptsache handelte es sich doch um ein langsames und stetiges Erstarken und die wachstümliche Angliederung eines neuen Arbeitszweiges nach dem anderen.

Es schien zuzeiten, als solle auch die Basler Mission durch volkstümliche Bewegungen größeren Stiles wachsen. Im Süd-Mahratta-Lande knüpften sich schon in den ersten Jahrzehnten große Hoffnungen an die Kalagnana- oder Weisjagungs-Sekte, die auf einen aus dem Westen kommenden König wartete, der den Götzendienst und die Kaste zu Fall bringen werde, später an die Nudi-Sekte, die unter dem Einfluß von christlichen und mohammedanischen Ideen ein Friedensreich erwartete, in den letzten Jahren vor dem Ausbruch des Krieges an die Tschalwadi im Süden des Arbeitskreises, die sich mit unklaren Erwartungen der Mission näherten. Unter den Bauern des Tulu-Landes in Süd-Kanara kam es zuzeiten zu einer starken Bewegung, die der Mission einige Tausende zuführte. Auch unter den Tijern (Palmbauern) von Malabar kam es zuzeiten zu starken Gärungen, und besonders die Station Kodakal wurde zuzeiten der Mittelpunkt einer stärkeren Bewegung. Aber alle solche Anregungen und Erweckungen waren von kurzer Dauer. Insgesamt wuchs die Zahl der Gemeindeglieder doch nur sehr langsam. Sie belief sich beim Ausbruch des Weltkrieges auf 19762 Getaufte, von denen 11084 abendmahlsberechtigt waren.

Die kirchliche und geistliche Pflege der gesammelten Gemeinden erfordert überall in Indien eine regelmäßige und intensive Arbeit. Sie droht, den evangelistischen Charakter der Mission, also das frische, fröhliche Hinaustragen der Heilsbotschaft unter die Massen in den Hintergrund zu schieben, noch zumal in weiten Gebieten des Basler

Arbeitsfeldes die heidnische Bevölkerung ungemein zerstreut in kleinen, Weilern oder einzelnen Gehöften wohnte. Die Basler Mission suchte dadurch zu helfen, daß neben den kirchlichen oder pastoralen Betrieb möglichst auf jeder Station ein eigentlich evangelistischer Arbeiterstab angegliedert wurde, dem Lehrer und Lehrerinnen, Heidenschulen Kapellen, Evangelisten und Katechisten zur Verfügung standen. Man jagte zuzeiten dem Ideal nach, durch diese fleißig betriebene Heidenpredigt teils auf den Melas und anderen religiösen Volksfesten, teis durch planmäßige Besuche in allen Dörfern und Gehöften das ganze Land mit dem Schall des Evangeliums anzufüllen. Man überzeugte sich dann doch, daß das eine zu ungleichmäßige und unzureichende evangelistische Bearbeitung sei, und suchte der Heidenpredigt an festen Stützpunkten, wie den Heidenschulen, den Kapellen und etwa bereits vorhandenen Christenhäuflein, einen stärkeren Rückhalt zu geben. Vor allem gründete man in zu weit ausgedehnten Heidenpredigtkreisen nach sehr sorgfältiger Vorbereitung neue Hauptstationen als Stützpunkte der Arbeit.

Sehr viel schwieriger war die Schulfrage. Nicht, daß man je daran gezweifelt hätte, daß das nachwachsende Geschlecht der christlichen Familien evangelischen Schulunterricht erhalten müsse, und daß für die schnell wachsenden Bedürfnisse des sich weit verzweigenden Werkes ein großer Stab von Lehrern, Evangelisten, Katechisten und Pfarrern sorgfältig herangebildet werden müsse. Aber seit 1854 machte das Regierungs-Schulwesen mit seinen immer stärker werdenden Anforderungen den Missionsschulen große Schwierigkeiten. Sollten die letzteren unter die Kontrolle der Regierung gestellt werden? Josenhans fürchtete, daß damit die Schulen unvermeidlich verweltlicht würden, daß auch ganz fremdartige Gesichtspunkte und Erfordernisse den durchsichtigen missionarischen Aufbau des Schulwesens stören könnten. So suchte er das Basler Missions-Schulwesen ganz unabhängig von der Regierung aufzubauen und führte diesen Kampf gegen die Regierungs-Schulpläne 1852—70 durch. Ihm galt das Predigerseminar als der Schlußstein des Schulgebäudes. Den Unterbau bildeten die Gemeindeschulen. Zwischen ihnen und dem Seminar wurden sogenannte Mittelschulen eingefügt, die einesteils den christlichen Knaben Gelegenheit zu höherer Ausbildung geben sollten und andererseits als Vorbereitungsschulen für das Lehrer- und Predigerseminar angesehen wurden. Von den Schulen für Heidenkinder hielt Josenhans nicht viel. Er verbot sogar 1864 die Anstellung von heidnischen Lehrern,

was zu einer Krisis führen mußte, denn es fehlte noch zu sehr an christlichen Lehrern. Jedoch in dem ungleichen Kampfe unterlag natürlich die Mission. Sie hatte allein in Malabar 13 Schulen zu schließen, verlor die Hälfte ihrer heidnischen Schüler, und die wenigen höheren Schulen konnten sich gegenüber einer Regierungsschule mit ihrer besseren Ausrüstung nicht halten. So kam es von 1870 an zur Unterstellung der Missionsschulen unter die Regierung. Es konnte das um so eher geschehen, als der Religionsunterricht von der Regierung freigegeben und auch betreffs der Lehrbücher große Freiheit gewährt wurde. Hinsichtlich der Methode mußte manches geopfert werden; aber die staatliche Aufsicht brachte für die Tüchtigkeit der Lehrer und den Eifer der Schüler manchen Vorteil. So blühten die Schulen auf. Beim Ausbruch des Krieges gab es 211 Schulen mit 21 071 Schülern, von denen 4370 Christenkinder waren. Unter den Schülern waren auch 2604 heidnische Mädchen, und 3600 Knaben besuchten die höheren Lehranstalten, zu denen mehrere Knaben- und Mädchengymnasien, ein staatlich anerkanntes College, ein Lehrerseminar und zwei Predigerseminare gehörten.

In die erste Periode von Josenhans' Inspektorat fiel auch die Entwickelung eines Missionszweiges, der für die Basler Mission besonders charakteristisch werden sollte: die merkantilen und industriellen Unternehmungen. Der Grund zu ihrer Einführung war die überaus schwierige Lage der Übertretenden, die mit der Kaste, dem indischen Familiensystem und der Lage des Handwerks zusammenhängt. Nach einigen mißglückten Versuchen in der Landwirtschaft wurde 1846 ein Anfang mit Industrie gemacht. Ein Versuch, christliche Lehrlinge durch heidnische Meister anlernen zu lassen, schlug fehl. So wurden 1847 ein europäischer Uhrmacher und ein Schmied ausgesandt. Auch Seidenzucht, Töpferei und Handel mit Pfeilwurz und Kokosnußöl wurden versucht, alles ohne Erfolg. Schon 1845 wurde aus literarischen Gründen auf Nettur eine lithographische Presse eingeführt, die 1851 zur Anlage einer Buchdruckerei in Mangalur führte. Sie gelangte zu ungeahnter Blüte, so daß sich später an sie eine Buchdruckerei und eine Buchhandlung anschloß. Als Ziel hatte man bei allen diesen Unternehmungen im Auge, zu einer Hausindustrie, zu bodenständigem christlichen Handwerk zu gelangen. Aber bald zeigte sich, daß die Zeit der Kleinhandwerke im Dahinschwinden begriffen, und daß nur mit verbesserter Maschinerie und mit Großbetrieb zu helfen sei, daß also unter europäischer Leitung neue oder bessere Ware her-

gestellt werden müsse. Das führte zu den Ziegeleien und Webereien der Basler Mission. Damit wurde 1857 begonnen; es entstanden die Webereien in Mangalur, Kannanur und Kalikut mit Zweigwebereien in benachbarten Stationen und Ziegeleien in Mangalur, Udapi, Kalikut, Kodakal und Palghat. Ergänzende Werkstätten, wie Schneidereien, eine Schreinerei und eine mechanische Werkstätte kamen dazu. Von Anfang an legte man die Leitung dieser Missionsindustrie in die Hände einer vom Missionskomitee getrennten, unabhängigen Gesellschaft, der 1859 eine Handelsgesellschaft zur Seite trat. Beide Gesellschaften verschmolzen sich 1882. Die Bemühungen der Missions-Handelsgesellschaft waren so erfolgreich, daß ohne den Gewinn, welchen sie der Gesellschaft für Missionszwecke zuwies, in den letzten Jahrzehnten ein beträchtlicher Teil der Missionsarbeit nicht hätte ausgeführt werden können.

Zwei neue Arbeitszweige kamen noch hinzu: die ärztliche Mission und die Frauenmission. Der frühere Missionar Liebendörfer wurde auf seinen Wunsch 1881—86 zum Arzt ausgebildet und begann im Dezember 1886 seine ärztliche Tätigkeit in Kalikut. 1894 schloß sich daran ein Asyl für Aussätzige. Im Jahre 1901 wurde von Dr. Zerweck eine zweite ärztliche Station in Bettigeri in Süd-Mahratta eröffnet. Mit beiden missionsärztlichen Stationen sind Zweighospitäler oder Polikliniken im umliegenden Bezirk verbunden; in Kalikut konnte sogar ein eigenes Frauenspital in Angriff genommen werden. Im Jahre 1886 kam es zur Aussendung von Missionsschwestern, teils zur Leitung der Bibelfrauen-Arbeit, teils zur Arbeit an den Spitälern und Schulen. Im Zusammenhang damit entstanden Mädchenschulen für Heiden und Christen, und 1903 sogar ein Mädchengymnasium in Kalikut.

Es ist charakteristisch für die Basler Mission gewesen, daß ihr Missionsbetrieb besonders sorgfältig durchgearbeitet war, gleichsam ein kunstvolles Uhrwerk, in dem ein Rad in das andere griff. Dementsprechend hatte sie auch ein ungewöhnlich großes Personal zur Verfügung: 56 Missionare, 33 Industriebrüder, 50 Missionsfrauen und 15 Schwestern, also 157 europäische Kräfte, daneben 1112 eingeborene Mitarbeiter, nämlich 22 Pfarrer, 11 Evangelisten, 148 Katechisten, 20 Kolporteure, 6 Spitalgehilfen, 54 Bibelfrauen, 384 christliche Lehrer, 125 Lehrerinnen und 342 heidnische Lehrer. So war die Basler Mission, zumal in bezug auf ihr europäisches Personal, eine der bestversorgten protestantischen Missionen in Indien.

6. Der Eintritt der Leipziger Mission im Tamulen-Lande 1841—1860.

Die im Jahre 1836 zu Dresden auf konfessionell lutherischer Grundlage gestiftete, seit 1848 nach Leipzig verlegte „evangelisch-lutherische" Missionsgesellschaft, — nennen wir sie kurz die Leipziger — wurde schon 1840 nach einem kurzen, aussichtslosen Missionsversuch in Süd-Australien auf das Tamulen-Land, speziell die Reste der alten Halleschen Mission hingewiesen als ein vielversprechendes Missionsfeld. Im Jahre 1841 trat Cordes in Trankebar als Privatvikar des dänischen Missionars Knudsen in eine bescheidene und viel Demut erfordernde Arbeit ein. Und das dänische Missionskollegium, das früher das Wirken fremder Missionsgesellschaften in Trankebar mißgünstig angesehen und verhindert hatte, ließ die Leipziger in der Stille gewähren. Es sollte sich vor ihnen bald über Erwarten eine Tür öffnen. Im Jahre 1845 traten die Dänen die für sie wertlos gewordene Kolonie an die Engländer ab; da aber die Trankebarer Christen sich (im August 1846) an den König Christian VIII. wandten und baten, „daß die Mission auch ferner als eine evang.-lutherische erhalten" und den Leipzigern übergeben werde, so willigte das dänische Missionskollegium darein und übergab (1847) die Missionsstationen Trankebar und Poreiar nebst allen zugehörigen Grundstücken und Gebäuden an die Leipziger. Damit hatten diese im Tamulen-Lande Fuß gefaßt. Sie sollten sich schnell ausdehnen. Im Jahre 1848 bot der amerikanische Board, der eine Mission in der Provinz Madura hat, die in den dreißig Jahren von der inzwischen aufgelösten Indian Mission Society gegründete, 1845 an den Board übertragene Missionsstation Pudukotei im Tondiman-Lande mit allem Zubehör den Leipzigern als Geschenk an. 1845 hatten sie von der englischen Kirchenmission (CMS.) die von der letzteren 1823 gegründete und lange mit Nachdruck bearbeitete Station Majaweram gekauft. Diese vier Stationen waren von den Leipzigern im Einvernehmen mit den andern Missionsgesellschaften übernommen.

Im Jahre 1846 war es in der Veperi-Gemeinde in Madras, die sehr kastenempfindlich war, über irgend welchem Kastenärger zu einer Losreißung von der SPG. gekommen; die Ausgetretenen organisierten sich zu einer „selbständigen tamulischen Gemeinde zu Pursebakam" (Stadtteil von Madras) und ließen sich von einem mitaus-

getretenen Katechisten Adeikalam notdürftig pastorieren. Zwei Jahre später knüpfte diese Gemeinde in der Erkenntnis, daß sie sich ohne Anschluß an eine Mission nicht behaupten könne, mit den Leipzigern in Trankebar Verhandlungen an. Diese legten ihnen sieben Artikel auf, deren wichtigster in den Augen der Madrasser der dritte war: „In der Kirche und besonders beim heiligen Abendmahl darf sich kein Kastenunterschied geltend machen." Das leuchtete ihnen begreiflicherweise nach allem Vorangegangenen wenig ein, und sie hätten gern eine einschränkende Klausel hinzugesetzt. Aber sie begnügten sich schließlich, auch diesen Punkt mit der farblosen Erklärung anzuerkennen: „Wir geben zu, daß nach Gottes Wort jener Unterschied nicht existiert." Auf Grund dieser Verhandlungen wurde die separierte Madrasser Gemeinde 1848 in den Verband der Leipziger Mission aufgenommen.

In Tritschinapalli, wo bis 1844 der milde, nachgiebige Kasp. Kohlhoff mehr als ein halbes Jahrhundert gewirkt, machte sich in der alten lutherischen, an die SPG. übergegangenen Gemeinde gleichfalls schon 1850 der Wunsch geltend, Anschluß an die neue deutsche Trankebarer Mission zu suchen. Die Lage war hier mißlicher als in Madras, weil die Petenten nicht einmal ausgetretene Glieder der alten Mission waren. Es handelte sich also für die Leipziger um die schwierige Frage, unter welchen Bedingungen sie Glieder der alten Halleschen Gemeinden übernehmen dürften. Sie einigten sich auf einer Konferenz zu Trankebar im Mai 1850 auf vier Punkte, von denen die drei wichtigeren lauteten: 1. sie wollten nie den ersten Schritt tun, denn das hätte geheißen, gewissenlos in einem fremden Karpfenteich zu fischen; 2. sie wollten möglichst vor jeder Aufnahme von Übertretenden mit den betreffenden Missionaren sich auseinandersetzen; das war in vielen Fällen hinfällig, weil die englischen Missionare die Auskunft verweigerten; 3. niemand solle aus bloßen Kastenrücksichten, sondern nur auf Zustimmung zu Lehre und Brauch der lutherischen Kirche aufgenommen werden; das hieß unter den vorliegenden Verhältnissen, aufgenommen dürfe werden, wer den Traditionen der alten Halleschen Väter treu zu bleiben vorziehe. Auf Grund dieser Bedingungen wurden im September 1850 die Bittsteller in Tritschinapalli aufgenommen.

In der gleichfalls kastenempfindlichen Tandschaur-Gemeinde war (1851—58) der energische, begabte, aber auch leidenschaftliche Dr. Pope entschlossen, die neue englische Kastenpraxis durchzusetzen;

er war außerdem ein entschiedener Hochkirchler und hatte wenig Verständnis für die Überlieferungen der alten lutherischen Gemeinde und wenig Lust dieselben zu schonen. Schon 1849 hatten die Leipziger hier zwei Familien durch Darreichung des heiligen Abendmahls in ihre Gemeinschaft aufgenommen; bis zum Ende 1852 betrug die Zahl der Übergetretenen schon 108. In dem Filialdörflein Budelur, wo Kallerchristen eine alte Steinkirche besaßen, hatte Pope so großes Ärgernis an der Kastenzähigkeit und den greulichen Zuständen und Unsitten der Bauern genommen, daß er die ganze Gemeinde ausschloß und ihre Kapelle niederriß. Jetzt nahmen die Leipziger auch diese Dorfgemeinde auf und erbauten ihnen eine neue Kapelle (1855). Bis 1860 war die Zahl der Übergetretenen in der Tandschaur-Gemeinde auf 535 in 25 Ortschaften angewachsen.

In der Tempelstadt Kumbakonam hatten die Londoner 1825 bis 1852 eine Station, auf welcher der den Leipzigern in der Kastenfrage innerlich nahe stehende, darum aber bei seinen englischen Nachbarn angefeindete Nimmo still und treu arbeitete. In dem letztern Jahr übergab die Londoner Missionsleitung die ganze Station an die Ausbreitungsgesellschaft; ein großer Teil der Gemeinde wollte sich jedoch an diese nicht übertragen lassen, sondern suchte Anschluß bei den Leipzigern. Diese nahmen im März 1852 in Kumbakonam und einigen Nachbardörfern 71 Seelen auf.

Manikramam war eine Paria-Christengemeinde, die ursprünglich von Trankebar aus gesammelt, 1820 von Cämmerer an die „christliche Erkenntnisgesellschaft" (SPCK.) abgegeben und von dieser 1826 an die Ausbreitungsgesellschaft übertragen war. Die Pariachristen suchten gleichfalls, als sich die Leipziger in Trankebar festgesetzt hatten, mit diesen Beziehungen anzuknüpfen. Im Jahre 1852 wurden 92 Seelen von den Leipzigern aufgenommen.

Nach der weiter im Westen gelegenen Station Koimbatur waren einzelne Christen-Familien verzogen, die ursprünglich den alten Halleschen Gemeinden angehört hatten. Koimbatur war seit 1830 eine Station der Londoner Mission und war (1830—61) die Arbeitsstätte des tüchtigen, originellen Addis; dieser legte viel Wert auf die Arbeit der eingeborenen Gehilfen und schob die Taufe ungebührlich lange hinaus. Eine Gruppe alter, hierher verzogener Halleſcher Christen und eine Gruppe von Katechumenen, welche sich ärgerten, daß Addis sie noch immer nicht taufen wollte, und sich deshalb von ihm lossagten, dazu noch eine Anzahl von Gliedern der Londoner Missions-

kirche und von Römern wandten sich 1856 an die Leipziger Missionare, und noch vor Ende dieses Jahres hatten die Leipziger dort 130 Personen teils aufgenommen, teils getauft.

Diese Übertritte oder Aufnahmen von Christen anderer Denominationen vollzogen sich Schlag auf Schlag und erregten in den indischen Missionskreisen Aufsehen, eine heftige Zeitungspolemik und viel Erbitterung. Diese fand ihren zugespitzten Ausdruck in einem gemeinsamen „Protest", der im Mai 1858 in Utakamand tagenden südindischen Missionskonferenz, worin es heißt: „Ihre — die Leipziger — Missionare scheinen es für ihre Pflicht zu halten, irgend jemand von unsern eingeborenen Gemeinden aufzunehmen, der bekennt, Ihre Ansichten über gewisse Lehrpunkte vorzuziehen, ohne genaue Untersuchung der wahrscheinlichen Beweggründe, durch welche solche Personen mögen geleitet worden sein, und man sieht, daß so den Unzufriedenen und Unordentlichen in mancher unserer Gemeinden Anreizung gegeben wird, Aufnahme in diejenigen zu suchen, welche von Ihren Missionaren gepflegt werden, mit der Absicht, sich einer heilsamen und frommen Zucht zu entziehen." Noch heute begegnet man in manchen englischen Missionskreisen, zumal Südindiens, einer hochgradig gereizten Stimmung gegen die „deutsche Mission", welche sich auf die unerquicklichen Reibungen jenes Jahrzehnts zurückführen läßt.

Die Leipziger knüpften an die Tradition der Halleschen Väter mit peinlicher Gewissenhaftigkeit an, gingen in allen Punkten kirchlicher Sitte auf sie zurück, nahmen ihre Liturgie, ihren Katechismus, ihr Gesangbuch, ihre Fabrizius-Bibel wieder auf und erschienen so als die Fortsetzer der Halleschen Väter, was ihnen auch durch den gemeinsamen lutherischen Boden erheblich erleichtert wurde. Dazu kam als das in den Augen der alten Christen vielleicht entscheidende Moment, daß die Leipziger auch in der Behandlung der Kaste die Grundsätze und die duldsame Praxis der Halleschen Väter wieder aufnahmen. Sowohl die unbegrenzte Hochachtung und die getreue Nachahmung der alten Väter wie insonderheit auch diese Stellung in der Kastenfrage im Gegensatz gegen die sich eben damals durchsetzende englische Auffassung und Praxis war den Leipzigern Gewissenssache; sie stehen und fallen darin ihrem Meister! So lag für die alten Christengemeinden der eigentümliche Zustand vor, daß sie sich mit ihren englischen Missionaren nicht einlebten, sich mit deren neuen Sitten nicht befreundeten und an ihrer Kastenpraxis sich

ärgerten: Und daneben standen die neuen deutschen Missionare, welche die alten Sitten pflegten, das alte Evangelium predigten, die alte Kastenpraxis für die einzig richtige erklärten. Die Tamulen sind konservativ, das ist die Stärke einer ihrer tiefgewurzelten Schwächen. Sie fand in diesem Falle ihren Ausdruck in der von Gemeinde zu Gemeinde sich fortpflanzenden Losung: zurück zu den Vätern, hin zu den Deutschen, Anschluß an die Leipziger!

Daß die Leipziger in der Kastenfrage sich so ganz von der fast einmütigen Anschauung der südindischen Missionare fern hielten, daß sie gerade in diesem Punkte mit Bewußtsein auf die Praxis der Väter zurückgingen, war allen andern Missionen im Tamulen-Lande ein Stein des Ärgernisses. Es sollte bald ein Keil werden, der die Leipziger Mission selbst auseinanderzutreiben drohte, der Anlaß zu Krisen und Kämpfen, durch welche die junge Mission hindurch mußte. Denn da in allen Missionen umher die entgegengesetzte Auffassung fast zum Glaubensartikel geworden war, konnte es trotz des Gegensatzes und der daraus folgenden Absonderung von den andern Missionen nicht fehlen, daß eine strenge Kastenpraxis auch unter den Leipziger Missionaren Anhänger fand, zumal zwei derselben, Ochs und Wolff, mit englischen Missionaren verschwägert waren.

Durch das Tamulen-Volk, das in einer sonst in Indien nur noch selten erreichten Schärfe kastenmäßig gegliedert und versteinert ist, zieht sich wie ein Riß die Scheidung von Sudra und Paria hindurch. Die brennende Frage bei der Behandlung des Kastenproblems ist nun: wie sollen innerhalb der Christengemeinde die Sudra zu den Paria stehen? Es gibt da zwei Möglichkeiten, entweder daß sie sich zusammenschließen, oder daß sie in der national überlieferten Absonderung verharren. Die übrigen Missionen haben den ersten, die Leipziger den zweiten Weg eingeschlagen. Die Halleschen Väter waren ihnen darin vorangegangen, zwar ohne sich prinzipiell und systematisch mit der Kastenfrage auseinanderzusetzen, aber doch so, daß sie einen milden, nachgiebigen Weg einschlugen: sie suchten den übertretenden Sudra ihre soziale Stellung soviel als möglich zu erhalten und verlangten deshalb von ihnen keine Essensgemeinschaft mit den Paria, räumten ihnen in der Kirche besondere Sitze ein usw. Diese Praxis der Väter stützten nun die Leipziger, vor allem ihr vielseitig gebildeter, federgewandter Stimmführer und Direktor D. Graul durch eine fein ausgesponnene, wissenschaftlich sorgfältig fundierte Theorie: Ausgehend von dem Satze, daß in der Kaste

Religiöses und Bürgerliches (oder Soziales) zu scheiden sei, erklärten sie es für ihre Aufgabe, das von Haus aus soziale System der Kaste nur von den Auswüchsen und Irrtümern zu reinigen. Es sei durchaus nicht Pflicht der Mission, ja es stehe ihr überhaupt nicht zu, sozial revolutionär vorzugehen und das spezifisch indische System der Gesellschaftsordnung umzustürzen. Die Erfahrung der Halleschen Väter habe den Beweis geliefert, daß die Heiden sehr wohl auch bei den Christen einen Stand der Sudra und der Paria anerkennen, wenn eben nur die ersteren von der Essens- und Lebensgemeinschaft mit den letzteren sich enthalten. Wenn im Bewußtsein der Christen das spezifisch heidnische Kastenbewußtsein ausgemerzt werde, und die Erfahrung lehre, daß das möglich sei, so sei dieser Standesunterschied nicht größer als der zwischen Adligen und Bürgerlichen im deutschen Mittelalter. Diese vorsichtige Stellung zur Kaste empfehle sich um so mehr, wenn man die Hoffnung auf eine völlige Christianisierung des Tamulen-Volkes im Auge habe. Die Mission erschwere durch eine kastenfeindliche Praxis diesem Volke, dessen geistige und sittliche Kraft gerade in den Sudra-Kasten liege, unnötig den Eintritt in die Kirche und dieser den Aufbau einer christlichen Gesellschaftsordnung. Kern dieser Theorie sind die beiden Fragen: Erkennt das indische Heidentum eine in Anlehnung an das alte Kastensystem standesmäßig gegliederte christliche Gesellschaft als vollwertig an? Und ist ohne Verletzung der christlichen Bruderliebe, ohne Preisgabe der wesentlichen Einheit der Gemeinde eine so weit gehende Trennung von Sudra und Paria, Versagung der Essensgemeinschaft, Vermeidung des nahen Umgangs möglich, wie sie die Rücksichtnahme auf die heidnischen Vorurteile erheischen würde?

Man muß leider sagen, daß sich die Erörterung dieses schwierigsten aller indischen Missionsprobleme keineswegs auf der Höhe gehalten hat. Vertreter der Gegenpartei waren leidenschaftliche, voreingenommene Männer wie Ochs, Wolff u. a., welche weder den englischen Standpunkt mit Geschick zu vertreten noch die Schwächen des Leipziger Standpunktes aufzuzeigen wußten. Ihnen gegenüber hatte ein Mann wie D. Graul leichtes Spiel. Auf der andern Seite hielt sich D. Graul im Hintergrunde und wirkte für seine Auffassung mehr nur literarisch in Aufsätzen, welche doch wenig gelesen wurden. Das Kollegium aber und seine Stimmführer, wie der Kondirektor Besser hatten keinen festen Standpunkt und lavierten, bald zu weit gehende Zugeständnisse machend, bald diese wieder zaghaft und halb-

herzig zurücknehmend. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß dieser Streit am allerwenigsten dazu geeignet war, in der von Ochs und Genossen beliebten Weise ausgebeutet zu werden.

Wir skizzieren kurz den Verlauf des Kampfes. Als 1854 der übrigens wohlbewährte Kandidat Nallatambi als erster tamulischer Landprediger ordiniert werden sollte, forderte Ochs, daß er vorher einmal mit den Missionaren zusammen esse, oder er solle wenigstens einmal eine Tasse Tee mit einem Missionar zusammen trinken. Wir verstehen heute kaum noch, daß ein so geringfügiger Anlaß zum Streit führen konnte. Nallatambi weigerte sich, dem Wunsch Ochs zu willfahren, und lehnte lieber die Ordination ab. Nur zwei Missionare befürworteten diese trotzdem, alle übrigen sieben sprachen sich dagegen aus. Nun kam Missionar Ochs im Juni 1855 nach Deutschland und benutzte seinen $^5/_4$jährigen Aufenthalt in der Heimat dazu, — er war der erste zu Predigtreisen vom indischen Missionsfelde heimkehrende Leipziger Missionar und wurde deshalb sehr gefeiert, — um für seine der englischen Auffassung sich annähernde Kastenauffassung zu wirken und besonders einzelne Vereine (wie den Lauenbürger) und einzelne Freunde (wie die Pastoren Moraht und Genzken und den Lehrer Schütze) an sich zu fesseln. Sein Wirken machte hin und her in Deutschland und auch bei manchen Mitgliedern des Kollegiums solchen Eindruck, daß auf der General-Versammlung der Mission im Juni 1857 einstimmig ein von Kondirektor D. Besser ausgearbeiteter „Entscheid" angenommen wurde, der in der Hauptsache alles gewährte, was Ochs forderte. Allerdings wird darin betont, man dürfe nicht den altbewährten Weg der gesegneten Väter der Mission verlassen, damit sich nicht ein fremder Geist der Praxis bemächtige. Oberster Grundsatz aber soll sein: Es muß fallen, was mit dem Leben aus und in Christo unverträglich ist; es mag bestehen, was der erneuernden Kraft des Evangeliums untersteht. Folglich „muß ein Christenmensch zu leiblicher Berührung, zum Zusammenessen mit Paria u. dergl. Freiheit haben, und diese Freiheit zu gebrauchen ist überall da Christenpflicht, wo die brüderliche Liebe es erheischt. Selbst die Zwischenheirat muß in besonderen Fällen vollzogen werden." Demnach 1. solle kein Kastenunterschied in der Kirche, namentlich nicht beim heiligen Abendmahl bestehen. 2. Ein Ordinand muß seine Freiheit in betreff des Zusammenessens in jedem Falle bewiesen haben, wo irgend es die brüderliche Liebe erheischt!

3. Die Regeln über die Aufnahme von Christen aus andern Konfessionen sollen verschärft werden.

Als der „Entscheid" in Trankebar ankam, legte Cordes, der entschiedenste Vertreter der bisher befolgten Kastenpraxis, seine Ämter nieder und reiste mit dem nächsten Schiffe nach Deutschland, um seinen ganzen Einfluß gegen Ochs und seine Anschauungen geltend zu machen. Er setzte aber nicht eine Aufhebung des „Entscheides" durch, sondern erreichte nur, daß demselben noch im Dezember desselben Jahres (1857) ein „Erlaß" nachgesandt wurde, der die Normen des rechten Verständnisses für den „Entscheid" angeben solle. Danach solle der letztere „kein Gesetzeskodex für die Gemeinden, sondern die leitende Norm für die dortige Kirchenleitung sein, der darin das allmählich anzustrebende Ziel bezeichnet werde." Auch gebe „der Entscheid kein Recht zur Anwendung äußerer Gesetze, zur Abforderung schriftlicher Gelöbnisse usw. Der seelsorgerliche Weg: „von innen nach außen" müsse für alle Gemeinden in Geltung bleiben."

Dieser halbherzige „Erlaß", der den Entscheid nicht aufhob und nicht bestätigte, machte die Verwirrung nur noch größer. Es kam über ihm auf der „Unglückskonferenz" in Trankebar im Febr. 1858 zu heißen Kämpfen; die Konferenz spaltete sich und gründete eine „Gegenkonferenz", der sich die Mehrzahl der Brüder, auch die älteren Schwarz, Kremmer und Ouchterlony anschlossen. Nun suchte das Kollegium zu vermitteln; es hob beide Konferenzen auf, entließ zwei der Missionare, wollte zwar den „Entscheid" auch jetzt noch festhalten, sistierte ihn aber vorläufig durch „Spezialbestimmungen". Die Ausführung des Entscheides solle so lange anstehen, „bis ein neu einzusetzender „Missionskirchenrat" auf Grund hinlänglicher Erfahrung sich ein Urteil gebildet, dem Kollegium hierüber einen Vorschlag gemacht und dessen Entscheidung eingeholt habe", — d. h. ad calendas graecas (Schreiben vom 15. Mai 1858). Es war die Absicht des Kollegiums den neubegründeten „Missionskirchenrat" aus Gliedern beider Parteien zusammenzusetzen und vielleicht gar den jungen, begabten Wendland, einen der wärmsten Vertreter des Ochsschen Standpunktes, zum Vorsitzenden derselben zu machen. Man baute den Kastengegnern goldene Brücken, um sie in der Mission zu erhalten. Aber Ochs und seine Gesinnungsgenossen hatten über dem steten Lavieren und Vermitteln des Kollegiums das Vertrauen zu der Missionsleitung daheim verloren; sie stellten die Bedingung, daß ihnen dem Kirchenrat gegenüber eine Sonderstellung eingeräumt, oder daß zwei Superintenden-

turen, eine mit der „strengen", die andere mit der „milden" Kastenpraxis eingerichtet würden. Als beides abgelehnt wurde, traten fünf Missionare aus dem Verbande der Leipziger Mission aus. Ochs, ihr Stimmführer, gründete nach einigem Schwanken in Pattampakam bei Kuddalur die Missionsstation „Bethanien" als erste Station einer „Mission ohne Kaste". Er trat später in den Dienst der Dänischen Miss.-Ges. In der deutschen Heimat wogte der Kampf, durch Blätter und Broschüren besonders des Pastor Moraht und des Lehrers Schütze unterhalten, noch ein halbes Jahrzehnt fort, ohne daß dabei wissenschaftlich oder praktisch ein Ertrag für die Lösung der schwierigen Frage herausgekommen wäre; sie war zum Partei-Agitationsmittel geworden, und daran erlahmte das Interesse.

In Indien aber haben sich schließlich nicht der „Entscheid", nicht der „Erlaß", nicht die „Spezialbestimmungen" durchgesetzt, sondern die über diese drei Verfügungen hinausgehende, konservative Auffassung von D. Graul, welche von Cordes, Schwarz und Kremmer noch in gesteigertem Maße geteilt wurde. Nicht jene dem Namen nach auch heute noch giltigen Verfügungen, sondern Graul's Theorie beherrscht in dieser Frage die Leipziger Mission.*)

Das Direktorat D. Grauls bis 1860, war in der Hauptsache von diesen schweren Kämpfen angefüllt, in denen auch nach allen Seiten hin die Grundlagen und Richtlinien für die Arbeit gelegt wurden. Seine Nachfolger konnten im wesentlichen in diesen gebahnten Wegen weitergehen. Hardeland 1860—90 war auch ein durch und durch gesunder lutherischer Kirchenmann, klar in der theologischen Erkenntnis und festgewurzelt in seiner kirchlichen Stellung, dabei eine so geweihte und friedfertige Persönlichkeit, daß er oft im Fluge die Herzen gewann. Es wirkte nach den Unruhen der vorausgegangenen Jahre günstig, daß Hardeland als freundlicher Visitator 1867—69 von Station zu Station reiste. Nach des Tages heißer Arbeit setzte er sich mit den Missionaren aufs Dach und redete so freundlich mit ihnen, daß sie ihm ihr Herz aufschlossen und ihm ihre Sorgen, Pläne und Wünsche offen darlegten. Das Vertrauen zwischen der Mission und der heimatlichen Leitung war wieder her-

*) Man bekommt einen Einblick in diese für den indischen Missionsfreund wichtigen Kämpfe, wenn man nebeneinander Grauls orientierende Schrift: „Die Stellung der ev.-luth. Mission zu Leipzig zur ostindischen Kastenfrage" (Leipzig 1861) und Handmanns Darstellung des Streits: „Die ev.-luth. Tamulen-Mission" S. 302—347 liest; man vergl. dazu Basl. Miss.-Mag. 1868, 353 ff. 385 ff.

gestellt, aber allerdings die Arbeit ging in gewohnten Geleisen nur still und in langsamem Wachstum dahin. Es war eine neue Zeit angebrochen, als der braunschweigische Superintendent von Schwartz 1891—1911 das Regiment führte. Indien lag nicht mehr im Halbschlummer, es war erwacht. Neue Probleme, neue Aufgaben drängten von allen Seiten auf die Missionsleitung ein, und der willensstarke, leitungsbegabte Direktor war ganz der Mann, mit ihnen zu ringen. Ihm folgte von 1911 an der sächsische Landpfarrer D. Paul, ein Mann von vielseitigen wissenschaftlichen und kirchlichen Interessen, der mit dem arbeitsreichen Direktorate auch eine fruchtbare akademische Lehrtätigkeit verband. Aber fast sein ganzes Direktorat fiel in die unruhigen Jahre des Weltkrieges mit ihren besonderen Problemen und Schwierigkeiten.

Wir haben schon gesehen, wie sich die Leipziger Mission verhältnismäßig schnell über das ganze Tamulenland von Madras im Norden und Koimbatur im Westen bis Madura im Süden ausdehnte. Es war nur schade, daß für dieses ausgedehnte Gebiet von 500 km Länge und 300 km Breite das sehr beschränkte Missionspersonal nicht ausreichte. Graul hatte die Losung ausgegeben, nur studierte Missionare, wenige, aber gute, alle zwei Jahre einen, aber einen von den besten. Die Folge war nur, daß die Leipziger Mission lange Zeit ungenügend besetzt gewesen ist. Um 1860 hatte sie auf neun, zum Teil mehrere Tagereisen voneinander entfernten Stationen mit fast 9000 Christen nur 9 Missionare, im Jahre 1876 für 15 Stationen mit 9200 Christen nur 11 Missionare. Daß in der Zeit des Theologenmangels volle acht Jahre 1877—85 kein einziger Missionar ausgesandt werden konnte, hat der indischen Mission unberechenbaren Schaden zugefügt. War auch einmal die Zahl der Missionare gewachsen, so wurde sie oft wieder durch Austritte geschwächt. Es ist tragisch, daß unter den nicht aus Gesundheitsrücksichten Ausgetretenen die Zahl der als Kandidaten oder aus dem Pfarramt Gekommenen vorwiegt, teilweise hochbegabter, eifriger Männer, die meist einem besonderen Ideal nachstrebten und Propaganda dafür machten, für welches aber im Missionsfelde kein Raum war. Das Nebeneinander eines doppelten Bildungsganges, des universitätlichen und des seminaristischen, wie es seit 1879 besteht, hat endlich den Gewinn einer ausreichenden Besetzung des Arbeitsfeldes gebracht.

Auch die Leipziger Mission ist in ihrem Gemeindebestande langsam gewachsen. Sie hatte ja von der Dänisch-halleschen Mission

her einen guten Stamm von Sudra-Christen geerbt. Sie schien damit in besonderem Umfang an die mittleren und oberen Schichten des Tamulen-Volkes gewiesen. Allein trotz aller evangelistischen Bemühungen, auch trotz alles Entgegenkommens gegenüber der Kastenempfindlichkeit bahnten sich da zu den Herzen keine Wege. So war es ein Gewinn, daß sich auch hier kastenlose Volksklassen, zumal Paria, in Scharen der Mission zuwandten. Nicht religiöse Motive, sondern der Druck leiblicher Nöte, besonders in den Hungerszeiten, führten diese Ärmsten in die Arme der Missionare, die ihr Vertrauen gewonnen hatten. So schon 1847—48 unter Mylius im Landbezirke von Poreiar, seit 1864 wiederholt unter Schwarz, Kabis und Zehme in Majaweram, von 1868—70 unter Baierlein in Sidambaram und besonders 1898—1901 unter Kabis im Landbezirk von Madras. Es war eine blutsauere und langwierige Geduldsarbeit, die diese und andere Missionare unter unsäglichen Mühsalen und schweren Opfern auszurichten hatten, um diese aus dem Sumpf des gröbsten Heidentums und sittlicher Verkommenheit kommenden Parias für die Taufe vorzubereiten, zu Gemeinden zu organisieren und allmählich zu gesitteten Christen zu erziehen. Sie wurden dabei treu von einer Schar der tüchtigen tamulischen Pastoren, Katecheten und Lehrer unterstützt, die teilweise selbst Sudras mit Verleugnung der Kastenvorurteile den Elendesten Samariterdienste taten. Im ganzen gehörten beim Ausbruch des Weltkrieges rund 22000 Tamulenchristen zur Leipziger Mission, etwa 8000 Sudra und 14000 Paria. An vielen Pariachristen vermißt man ja die Leuchtkraft des Christentums. Wo es aber gelungen ist, einzelne oder ganze Gemeinden längere Zeit unter den steten Einfluß des Evangeliums zu stellen, da sind an ihnen oft überraschende Früchte der erhebenden und erneuernden Kraft des Heiligen Geistes sichtbar geworden. Zwei tüchtige Landprediger, eine Schar treuer Katecheten und Lehrer ist aus ihnen hervorgegangen. Auch die Versuche, sie durch kulturelle Hilfsmittel, wie eine Ackerbauschule und Unterricht im Handwerk zu heben, haben sich bewährt, zumal seitdem Kabis im Madras-Landbezirke in Pandur geradezu eine landwirtschaftliche Musterkolonie geschaffen hat.

Schon von Grauls Zeiten an hatten schwedische kirchliche Missionare im Verbande der Leipziger Mission gearbeitet, unter ihnen so hervorragende Männer wie verschiedene Glieder der Familie Sandegren, David Bexell und D. Heumann. Im Jahre 1901 wurde

den Schweden im Bereiche der Leipziger Mission eine eigene Diözese, und zwar der Süden des Landes, mit Madura als Vorort übertragen. Sie konnten hier ihre Arbeit nach ihren eigenen Wünschen und Kräften ausbauen. Diese Verbindung mit den Schweden sollte sich in der schweren Kriegszeit als überaus nützlich erweisen. Nur langsam entschloß sich die Leipziger Mission, die neueren Arbeitszweige der indischen Mission in Angriff zu nehmen. Seit 1894 richtete D. von Schwartz eine Frauenmission ein, die alsbald unter den Missionsfreundinnen daheim und besonders in den lutherischen Diakonissenhäusern einen solchen Anklang fand, daß von 1895 an eine ganze Anzahl von Missionsschwestern ausgesandt wurde. Die vielen offenen Türen in Indien zeigten, daß sie noch zu rechter Zeit kamen. In den dunkeln Frauengemächern wie in Mädchenschulen für Christen- und Heidenkinder, sowie teilweise auch in dem Samariterdienst an Kranken fanden die eifrigen Schwestern bald ein schönes Feld einer reichen, oft das Herz tief ergreifenden Tätigkeit. Beim Ausbruch des Weltkrieges standen so 15 Schwestern und eine Missionarsfrau in gesegneter Arbeit.

Das große Missionsziel, dem schon Graul zugestrebt hatte, war die organische Entwicklung einer tamulischen Volkskirche. Dazu waren die zwei unentbehrlichen Voraussetzungen ein einheimischer Pastorenstand und selbständige Gemeinden. Die Leipziger Mission hatte schon seit 1842 in Poreiar bei Trankebar ein Seminar, das auf die Ausbildung eines tamulischen Lehrstandes angelegt war. Aus diesem gingen zunächst viele Lehrer und Katecheten hervor, die in den sich rasch mehrenden Gemeinden und Schulen der Mission wertvolle Dienste leisteten. Die reichste Frucht des Seminars aber waren die 28 tamulischen Pastoren, die aus der von Zeit zu Zeit eingerichteten Theologenklasse hervorgegangen waren. Manche dieser Männer zeigen wirklich, was Gottes Geist aus den Tamulen machen kann. Zwar haben nicht alle die auf sie gesetzten Hoffnungen erfüllt; drei von ihnen mußten wegen ärgerlichen Lebenswandels entlassen werden. Auch fehlt vielen von ihnen die Gabe der Leitung, doch kann man von den meisten bezeugen, daß sie ihrem Stande und der tamulischen Kirche Ehre machen.

Die Entwicklung selbständiger Gemeinden und ihre Erstarkung zu einem kirchlichen Verbande ging langsam von statten. Bei der großen Armut der meisten Christen, vielleicht auch infolge der Verwöhnung durch die Freigebigkeit der alten halleschen Missionare,

waren die Gemeindebeisteuern nur gering. Sie betrugen auch 1910 erst 84 Pfennig auf den Kopf. Um die reiferen Gemeinden zur Selbstregierung zu erziehen, wurde im Jahre 1881 eine Gemeindeordnung eingeführt, nach der jede Gemeinde, die sich verpflichtete, der lutherischen Kirche und Mission die Treue zu halten und ihre kirchlichen Pflichten zu erfüllen, als eine mündige, d. h. eine zur Selbstverwaltung ihrer Gemeindeangelegenheiten reife erklärt wird. Es gab beim Ausbruch des Krieges 16 solche mündigen Gemeinden, die den kirchlichen Verband bildeten und alle drei Jahre zu einer tamulischen Synode zusammentraten. Sie waren der Kern der selbständigen lutherischen Volkskirche, die schon Graul als Ideal vorgeschwebt hatte.

Die Hermannsburger Mission wurde durch persönliche Beziehungen nach Indien geführt. Louis Harms war befreundet mit dem Missionar Mylius. Dieser war aus der Leipziger Mission ausgetreten, hatte Jahre hindurch im Henriettenstift in Hannover eine fruchtbare Tätigkeit entfaltet, wünschte nun aber in die Mission nach Indien zurückzukehren und stellte sich zu diesem Zwecke seinem Freunde Louis Harms zur Verfügung. Mylius ging 1864 wieder nach Südindien hinaus. Nach sorgfältiger Erkundung des Landes wählte er als Arbeitsfeld den Süden des Telugu-Landes, d. h. die Südhälfte des Regierungsbezirks Nellur und die nördliche Hälfte von Nord-Arkot. In diesem ziemlich öden, aber dicht bevölkerten Bezirke mit den berühmten Tempelstädten Tirupati und Kalahasti und dem Städtchen Venkatagiri arbeitete noch keine andere Mission. Das Land war so gut wie ausschließlich von Telugu bewohnt, hatte also eine Sprache und eine Kultur. Mylius machte das Dorf Nayudupetta zu seinem Hauptquartier. Die Hermannsburger Mission entwickelte sich in dem folgenden halben Jahrhundert in zwei Abschnitten, unter der Leitung von Mylius bis zu dessen Tode 1887 und dann unter der Leitung von Superintendent Wörrlein bis zum Ausbruch des Weltkrieges. Im ersten Zeitraum wurde das Gebiet mit einem Netz von 10 Hauptstationen überzogen. Allerdings war Mylius äußerst bescheiden in seinen Ansprüchen an das Leben und mutete seinen Mitarbeitern die gleiche Selbstverleugnung zu. Die zur Verfügung stehenden Geldmittel waren für eine indische Missionsarbeit kaum ausreichend. So wurden die Stationen allzu ärmlich aufgebaut; auf die überall drohende Fiebergefahr wurde nicht ge-

nügend Rücksicht genommen; Erholungs- und Urlaubsreisen wurden fast nie gewährt; es herrschte im Kreise der Missionsgeschwister viel Krankheit und Sterben. Es war gut, daß bald nach Mylius' Tode Missionsdirektor Egmont Harms zu einer Visitation nach Indien kam. Nun wurden die Wohnhäuser durch ein aufgesetztes Stockwerk gesundheitlich zuträglicher gestaltet. Es wurde eine Erholungsstation auf den frischen Bergeshöhen von Kodaikanal eingerichtet, und es wurden häufigere Erholungsreisen nach Deutschland vorgesehen. Nun wurde die Missionsarbeit in dem besetzten Gebiete in den in Indien üblichen Formen ausgebreitet und vertieft. Zwar den Schwerpunkt legten die Hermannsburger mit großem Nachdruck in die Gemeindepflege. Es war harte Arbeit. Dieser Teil des Telugu-Landes hatte nicht das Glück, von einer größeren Erweckungsbewegung berührt zu werden; nur selten begegnete man Bekehrten aus Brahmanenkreisen oder aus den höheren Volksschichten. Selbst aus den niedersten Kasten und den Kastenlosen traten sie nur einzeln oder familienweise über. Es war schon ein bemerkenswerter Erfolg, wenn je und dann ein ganzes Dorf christianisiert war. Insgesamt zählte die Hermannsburger Mission beim Ausbruch des Krieges nur 3116 Christen, von denen 2556 abendmahlsberechtigt waren. Wegen der großen Armut der meisten Christen wurde 1897 in Nayudupetta eine kleine Industrieschule angelegt, in der Missionar Burmester Tischler, Maurer und Schmiede ausbildete. Nordschleswigsche Missionsfreunde gaben die Geldmittel her, um in Tirupati eine High School zu errichten, an welche sich in der üblichen Weise in Puttur und einigen anderen Orten Mittelschulen (lower secondary) angliederten. Auf Anregung von Wörrlein wurde 1901 spezielle Frauenmissionsarbeit in Angriff genommen und dafür drei Schwestern ausgesandt. Missionar Wittmann gründete bei Kodur ein kleines Aussätzigen-Asyl. Es war eine Erleichterung für die Hermannsburger, daß die amerikanisch-lutherische Ohio-Synode, aus deren Kreisen schon seit längerer Zeit die indische Mission Unterstützung gewonnen hatte, zwei der Stationen, Kodur und Puttur, als selbständiges Arbeitsfeld übernahm. Das sollte für die Kriegszeit bedeutungsvoll werden.

Die Breklumer oder Schleswig-Holsteinische Mission in Jeypur.*) Hat die Hermannsburger Mission ihr Arbeitsfeld

*) Gloyer, Jeypur, das Hauptarbeitsfeld der Schleswig-Holsteinischen ev.-luth. Missionsgesellschaft in Breklum. Breklum 1901. Pohl, Aus den Anfängen

ganz im Süden des Telugulandes, so die Breklumer ganz im Norden da, wo sich nur noch ein schmaler Streifen von Telugu bewohnten Landes an der Küste nach Norden streckt, während im Hinterlande hintereinander erst in dem Vasallenstaate Jeypur (spr. Dschaipur) sich das Udija (oder Urija, Orissa) fast bis zum Godavery hinunterreckt, dann in dem Vasallenstaate Bastar das Hindi Nordindiens bis tief nach Mittelindien hinein Hauptsprache ist. Telugu wird in der Ebene am Fuße des Ostghats gesprochen. In den Staaten Jeypur und Bastar wohnen neben der Udija oder Hindi sprechenden Oberschicht zahlreiche Berg- und Waldvölker wie die Khond, die Khand, die Khoi, die Gond, daneben niedere Kasten oder Kastenlose, die wohl auch ursprünglich eigene Stämme gewesen sind, wie die Dombo, die Ghasi, die Juanger, die Gadoba, die Saura. Hinter der flachen, heißen und trotz ihrer Fruchtbarkeit großen Dürren ausgesetzten Ebene steigen die Ostghats wildzerrissen und unwegsam bis zu 2000 Meter an, ein regelloses Berg- und Hügelland mit einer buntgemischten Bevölkerung. Dahinter flacht Jeypur zu einem im Durchschnitt 5—600 Meter hohen Plateau ab, das sich bis an die Grenze Bastars erstreckt.

Als die ersten Breklumer Missionare 1882 nach Indien kamen, wurden sie durch die amerikanischen Lutheraner von Radschamundry nach dem Vasallenstaate Bastar gewiesen. Eine mühsame und gefahrvolle Rekognoszierungsreise stellte indessen fest, daß der dortige Fürst die Mission auf jede mögliche Weise stören und hindern würde. Die Missionare ließen sich deshalb 1884 in dem am Fuße der Berge gelegenen Städtchen Salur nieder. Von hier hat sich die Breklumer Mission in den folgenden drei Jahrzehnten langsam, aber planvoll über drei hintereinander liegende Landschaften ausgedehnt: in der Teluguebene am Fuße der Berge bis in das Stromgebiet des Nagavally und Bongsadora, die in den Indischen Ozean fallen, in dem regellosen Berglande des Ostghats, und auf der nach Westen zu sich abdachenden Jeypurhochebene. In diesen drei Bezirken hat sie zwölf Missionsstationen aufgebaut, von denen in der Ebene die Städte Salur und Parvatipur, in den Ostghats Koraput und auf der Jeypurhochebene Kotapad und die Hauptstadt Jeypur die wichtigsten sind. Hatten die Missionare mit nicht unerheblichen

unserer Breklumer Mission. Breklum 1912. — Bracker, Reiseberichte des Missionsinspektors Bracker. Breklum 1918.

sprachlichen Schwierigkeiten zu ringen, weil sie fast von Anfang an zwei Sprachen, Telugu und Udija zu bemeistern und sich dann auch mit verschiedenen Sprachen der Ureinwohner wie dem Kuvi der Khond und dem Saura abzumühen hatten, so hatten sie dafür den großen Vorzug, daß sie bei manchen Stämmen der Ureinwohner, besonders bei den Dombo großen Eingang fanden. Unter den Dombo spann sich geradezu eine Bewegung zum Christentum an, welche der Mission größere Scharen zuführte. Hatte die Mission 1892 erst 124, 1898: 533 Christen gezählt, so wuchs die Zahl bis 1909 auf 12677, bis 1914 auf 23021, einschließlich der Taufbewerber; und da immer neue Volkskreise in die Bewegung hineingezogen wurden, versprach sie weiteres frisches Wachstum. — Auf diesem Hintergrund einer größeren, volkstümlichen Bewegung gestaltete sich die Arbeit in den in Indien üblichen Formen aus. Auf die Gemeindepflege und die Heidenpredigt wurde viel treuer Fleiß verwandt; neben etwa 90 christlichen Volksschulen mit 2638 Schülern bestanden einige gehobene Knabenschulen in Salur, ein Lehrerseminar in Jeypur, eine Katechisten- und Predigerschule in Kotapad, und eine kleine Industrieschule in Koraput. Auch der wirtschaftlichen Hebung der armen Bevölkerung hatten die Breklumer Missionare ihr Augenmerk zugewandt, teils durch eine vielbenutzte Darlehnskasse in Koraput, teils durch Übernahme von größerem Grundbesitz, der durch Pacht oder Kauf oder Verpfändung in den Besitz, wenn auch nicht in das Eigentum der Mission überging. Auf drei Stationen, Salur, Parvatipur und Kotapad, war Frauenmissionsarbeit in den üblichen Formen eingerichtet; eine Klöppelschule verschaffte armen Frauen lohnenden Verdienst. Ärztlicher Hilfsdienst wurde fast von allen Stationen geleistet, besonders von Salur und Jeypur. Bei diesen beiden Stationen befanden sich auch Aussätzigenasyle, von denen besonders das vor den Toren von Salur freundlich und reichlich eingerichtet war. Obgleich die Breklumer Mission die jüngste der deutschen Missionen in Indien war, versprach sie in wenigen Jahren die weit ältere und intensiver bearbeitete Basler und Leipziger Mission zu überflügeln, weil bei den von ihr erreichten Bergvölkern ungleich geringere Widerstände zu überwinden und eine größere Bereitwilligkeit für das Christentum vorhanden war. Es standen treue Männer in der Arbeit, wie der am 30. Oktober 1922 nach schwerer Krankheit in Breklum verstorbene Missionspropst Julius Timmcke, der von 1897 bis zum Ausbruch des Weltkrieges die Mission verständnisvoll

leitete, Gloyer, der das gesegnete Werkzeug der Erweckungsbewegung unter den Dombo im Gebiete von Kotapad wurde. Pohl, der lange in der heißen Teluguebene von Parvatipur aus in mühsamer Arbeit stand, u. a.

Die Goßnersche Mission in Tschota Nagpur. Im Jahre 1844 hatte der Evangelist Pastor Goßner vier junge Missionare nach Kalkutta gesandt, von denen er hoffte, daß sie in Barma oder in Tibet ein Wirkungsfeld finden würden. Es waren der Theologe Schatz, die Lehrer Batsch und Brandt und der Ökonom Janke. Da jene beiden Länder zur Zeit keine geeignete Missionsgelegenheit boten, wies der damals im Dienste einer englischen Mission arbeitende Missionor Häberlin die jungen Brüder auf die Kols in Tschota Nagpur und geleitete sie selbst nach Rantschi, führte sie bei den dort wohnenden Engländern ein und wirkte ihnen von dem Radscha das wertvolle Geschenk eines größeren Landstücks aus, auf dem die erste Station erbaut wurde. Der 2. November 1845 war der Gründungstag. Das breite Tafelland von Tschota Nagpur liegt etwa 200 klm westlich von Kalkutta am Westrande der großen bengalischen Tiefebene.

Aufgebaut auf dem Rücken einer langen Reihe von Granitbergen, schaut es nach Osten auf die weiten Reisfelder von Bankurah und Midnapur herab, welche seine vielen Wasserläufe reich befruchten; im Westen liegt, in dichten, undurchdringlichen Urwäldern vergraben, das schöne Tal des oberen Son. Obgleich ein Tafelland, ist seine Oberfläche keineswegs eben. Es erscheint dem Auge als eine endlose Reihe von Wellungen, ein auf und ab schwellendes Land mit kiesigen Hügeln und sumpfigen Tälern zu ihren Füßen; während darüber hin gestreut in allen Richtungen einzelne schroffe Kuppen, bis zum Gipfel mit Gestrüpp bedeckt, wie Wachtposten stehen, um das Land vor Leid zu bewahren. Die Provinz ist reich bewaldet. In seinen tiefen Urwäldern finden sich alle indischen Bäume, und mächtige Schlinggewächse klettern bis zu den höchsten hinauf; besonders schön sind die Mangobäume. Sie begleiten oft in langen Reihen die Heerstraßen oder bilden mit dicken Stämmen und mächtigen Zweigen schattige Haine, oder stehen einzeln in weiten, offenen Talniederungen, denen sie den reichen und friedlichen Anblick eines englischen Parks verleihen. Kaffee, Orangen, Pompelmusen und Zitronen wachsen leicht in den Gärten; auch Tee ist angebaut;

in allen sumpfigen Niederungen wird Reis gepflanzt; an Ölsaaten ist Überfluß.

Auf diesem Hochlande wohnen anscheinend seit den ältesten Zeiten zahlreiche kleine Völker, welche zu zwei verschiedenen Volks- und Sprachenfamilien, den Kolariern und den Drawida gehören. Zu den kolarischen Völkern gehören die Santal, die Munda, die Ho, die Kharria, zu den Drawida die Uraon. Insgesamt sind es etwa $1\,^1/_2$ Millionen Ureinwohner. Diese Völkerschaften sind in ihrem Kulturniveau, in den Gewohnheiten ihres Lebens und in ihren religiösen Anschauungen von bemerkenswerter Gleichartigkeit. Sie sind die Roder des Urwalds, fleißige Ackerbauer, welche besonders bei der Anlegung der kunstvollen Reisfelder-Terrassen hervorragendes Geschick beweisen. Sie sind passionierte Jäger auf die Tiger und Bären und auf das harmlosere und nützlichere Wild, das die weiten Dschangel bevölkert; sie sind ein schlichtes, einfältiges, gutherziges und offenes, stets zu Sang und Tanz aufgelegtes, dem Trunk über die Maßen ergebenes Völkchen. Wahrscheinlich schon seit einem Jahrtausend sucht der das hochgelegene Tafelland überall im Norden und Osten umbrandende Hinduismus, welcher schon soviele Aboriginer-Völker in seinen trüben Fluten verschlungen hat, auch diese ihm lange und zähe widerstrebende Völkerinsel sich zu assimilieren. Das Fürstengeschlecht der Nagbansi (Schlangensöhne), das die Kols zur Wahrung ihrer Unabhängigkeit an ihre Spitze gestellt hatten, ging selbst zu den Hindu über und stellte sich an die Spitze der Feinde. In ihrem Gefolge zogen Großgrundbesitzer und Kaufleute ins Land, und es traten sich die alte kolarische und die arisch-indische Auffassung vom Eigentumsrecht feindlich gegenüber: Nach kolarischem Empfinden gehört der fruchtbare Acker dem, der ihn gerodet hat, und zwar nicht dem Individuum, sondern der Dorfgenossenschaft, welche ihn dem Urwald abgerungen hat. Nach dem Eroberer-Rechte der Arier gehört der Acker dem Könige, der ihn seinen Lehnsfürsten in Pacht oder Erbpacht gibt und sich sein Teil der Ernte vorbehält. In dem Maße, als hinduistische Einflüsse in Tschota Nagpur vorherrschend wurden, wurden die Kolarier zurückgedrängt, von den besten Äckern vertrieben, enterbt. Die Kol sahen daher in den Hindu und den mit ihnen gekommenen Mohammedanern ihre Todfeinde. Als 1545 der Großmogul Akbar Tschota Nagpur unterjochte, wurde das Land mehr als zuvor den ihm so gefährlichen Einflüssen der Ebene erschlossen. Und als 1832 die Engländer den letzten Gesamtaufstand der Kols gegen

ihre Unterdrücker blutig niedergeschlagen hatten und das Land in Besitz nahmen, stellten auch sie keine Sicherung der bedrohten Besitzverhältnisse der Kol in Aussicht, weil sie auch die Tschota Nagpur-Division unter das berüchtigte Permanent Settlement von 1793 stellten, d. h. sie ordneten das Steuerwesen ausschließlich auf der Basis der Grundsteuer und zwar in der Weise, daß einzelne Zamindare (Grundbesitzer) und Thikadare (Zollpächter) für ganze Landstriche oder Landschaften ein für allemal festgesetzte Steuersummen zu entrichten hatten, dafür aber auch von der Regierung in der Hauptsache als Besitzer aller der Ländereien, für deren Steuern sie hafteten, anerkannt wurden. Dadurch wurde der Willkür und Bedrückung, der Verdrängung und Enterbung der Kol durch die Zamindare Tor und Tür geöffnet, und die Geschichte Tschota Nagpurs und seiner Missionen seit 1832 ist ein Kampf der unterdrückten und zertretenen Kols um ihre wirtschaftliche und damit ihre nationale Existenz, um ihr Eigentumsrecht an den von den Vorvätern ererbten Äckern. Und die regierenden Kreise Bengalens haben doch meist so viel Gerechtigkeitssinnn und so viel sozialpolitisches Verständnis gehabt, daß sie eingesehen haben, daß die Erhaltung eines so fleißigen Ackerbauer-Stammes wie die Kol für das Land von dringendstem Interesse sei, so daß trotz der entgegenstehenden unglücklichen Gesetze und soweit es im Rahmen derselben möglich ist, den Kol Hilfe gebracht werden müsse. Die Missionen sind in der glücklichen Lage gewesen, ihren Schutzbefohlenen durch Rat, Fürsprache und Vertretung ihrer berechtigten Interessen trotz aller Anfeindung der in ihren selbstsüchtigen Plänen durchkreuzten Zamindare und ihrer Helfershelfer wirksamen Schutz und nachdrückliche Hilfe angedeihen zu lassen.

Die jungen Missionare begannen ihre Arbeit in der in Nordindien üblichen Weise mit Straßen- und Dorfpredigt. Allerdings waren ihnen dabei die sprachlichen Verhältnisse ungünstig. Das offene Städtchen Rantschi war hinduisiert; hier war Hindi die Sprache des Verkehrs, der Gerichte und der Verwaltung. Aber die Landbevölkerung umher, auf welche sie es abgesehen hatten, sprach entweder Munda oder Kurukh, die Sprache der Uraon, zwei untereinander völlig verschiedene Sprachen. Die Missionare lernten Hindi; allein begreiflicherweise fand ihre Predigt in der Sprache der Unterdrücker wenig Widerhall. Nach einigen Jahren wurden die jungen Missionare so mutlos, daß sie an Vater Goßner schrieben: „Die Kols bekehren sich nicht, alle unsre Mühe ist umsonst; wir wünschen uns

ein anderes Arbeitsfeld zu suchen." Vater Goßner schrieb ihnen das Glaubenswort zurück: „Ob sich die Kols bekehren oder nicht bekehren, das sei Euch ganz gleich; wollen sie das Wort nicht annehmen, so mögen sie es sich zum Gericht hören. Ihr betet und predigt ruhig fort, wir hier wollen auch mehr beten." Im Jahre 1850 wurde das Eis gebrochen; einige Uraokols aus angesehenen Familien, die sich der in Bengalen weitverbreiteten, halb hinduistischen, halb mohammedanischen Kabirpanthi-Sekte angeschlossen hatten, traten mit den Missionaren in Berührung und ließen sich am 9. Juni des Jahres in Rantschi taufen. Es war für den Anfang der Gemeinde bedeutungsvoll, daß die Erstlinge wohlangesehene und einflußreiche Familienväter waren und ziemlich fern von Rantschi wohnten. Sie waren in ihrem neuen Glauben von einem solchen Missionseifer erfüllt, daß sie bald die besten und wirksamsten Agenten desselben wurden. Die von ihnen Angeregten kamen zum Taufunterricht nach Rantschi; dorthin zogen auch die Christen an den Sonntagen und besonders den Abendmahls- und Festtagen so häufig als möglich. Die von der Mission errichtete Dehra (Herbergsschuppen) wurde der volkstümliche, die von 1851—54 erbaute schöne, in edlen gotischen Formen gehaltene Christuskirche der geistliche Mittelpunkt der werdenden Volkskirche. Für die geistliche Pflege und Beaufsichtigung der zerstreuten Christenhäuflein taten die Missionare den glücklichen Griff, dieselben je einen vertrauenswürdigen Mann aus ihrer Mitte wählen zu lassen, den sie unter Handauflegung zum Ältesten einsegneten.

So breitete sich hauptsächlich in dem ferneren Westen, Südwesten und Süden von Rantschi das Christentum so schnell und erfreulich aus, daß man schon 1857 gegen 900 Christen zählte. Die Überzeugung, daß dem Christen die das ganze Leben der Heiden bedrohenden bösen Geister, die Bonga, nichts mehr anhaben könnten, und die oft gemachte Erfahrung, daß Gott das kindlich zuversichtliche Gebet der Christen zumal in Krankheitsfällen erhöre, stärkten die Bewegung. Und die Hoffnung, an den Missionaren kräftige Fürsprecher in ihren Bedrückungen und Nöten zu finden, schloß sie in Vertrauen mit diesen zusammen. Den Zamindaren und ihrem Anhang wurde es sehr bald unbequem, daß die europäischen Missionare durch die Christen genaue Kunde von ihrem rücksichtslosen Unterdrückungssystem erhielten, — sie hatten das größte Interesse, daß die Öffentlichkeit, zumal die englische Regierung von ihren Praktiken nichts erfahre; — sie merkten auch bald, daß die Missionare ihre bis dahin ihnen schutzlos

preisgegebenen Opfer wirksam gegen ihre Willkür zu schützen vermochten, und daß die Christen selbst, durch ihren Christenstand, durch den Umgang und Unterricht der Missionare geistig aufgewacht und gefördert, sich vieles nicht mehr gefallen ließen, was sie bis dahin dumpf und stumpf über sich hatten ergehen lassen. So fingen sie bald an, die Christen zu chikanieren, zu bedrücken und einzuschüchtern, um ihnen das Christwerden zu verleiden. Besonders waren für sie die Wirren des Militär-Aufstandes von 1857 eine günstige Gelegenheit, das Christentum mit Stumpf und Stil auszurotten. Die Missionare mußten vor den anrückenden Rebellen nach Kalkutta fliehen, die Missionsstation wurde zerstört, die Dörfer und Häuser der Christen wurden ausgeplündert und verbrannt, sie selbst blutig geschlagen, ins Gefängnis geworfen und auf alle Weise gepeinigt. Sie mußten mit Preisgabe ihrer Habe in die Dschangel fliehen und dort ein ärmliches, gefahrvolles Dasein fristen; aber seinen Glauben verleugnete keiner.

Allein der anscheinend vernichtende Sturm ging schnell vorüber. Schon vor dem Ende des Jahres 1857 bekamen die Engländer die Herrschaft von Tschota Nagpur wieder in die Hände, die Missionare konnten nach Rantschi zurückkehren und ihre Wirksamkeit wieder aufnehmen. Nun wurden die Christen für ihre Treue reich belohnt; ihre Widersacher wurden zur Rechenschaft gezogen, einer der Haupträdelsführer gehenkt; sie selbst wurden für alle ihre Verluste reich, zum Teil überreich entschädigt; sie galten in den Augen des heidnischen Volks — auch in ihren eigenen — als die Günstlinge der regierenden Engländer; Christ zu werden galt als der beste Weg, den Unterdrückungen der Zamindare zu entrinnen. Das gab der Sache des Christentums einen mächtigen Aufschwung, brachte sie allerdings in Gefahr, von der sozialpolitischen Bewegung überwuchert zu werden. Hunderte und Tausende traten in dem Jahrzehnt von 1857—68 über, und viele, Getaufte und Ungetaufte, traten jetzt den Zamindaren schroff gegenüber, sie forderten den von diesen mit List und Gewalt angeeigneten Acker zurück, und die eingeschüchterten Herren gaben oft genug nach; ja, die Kols begnügten sich nicht mit berechtigten Ansprüchen, sondern stellten vielfach unbillige, unmäßige Forderungen, welche die Zamindare nicht erfüllen wollten oder konnten. Es kam zu heftigen Reibungen, zu Schlägereien und Prozessen, die Gefängnisse von Rantschi füllten sich mit Christen und Christenfeinden. Die eine Zeit lang den Christen so wohl-

gesinnten Engländer schüttelten über diese Wirren bedenklich den Kopf und verloren ihre Sympathie. Aber die Christen ließen sich dadurch nicht irre machen, sie sammelten aus ihrer Armut große Summen, tausende von Rupies, und schickten eine Gesandschaft nach Kalkutta, um dort am Zentralsitz der Regierung ihre Sache um so wirksamer zu führen. Während alledem wuchs in einem Jahrzehnt die Christenschar von 900 auf 10000 Seelen.

Gerade in dieser trüben Zeit wäre es von der größten Bedeutung gewesen, wenn die Missionare sich der schwierigen Lage gewachsen gezeigt und die wilden Wasser in ein ruhiges Bett gelenkt hätten. Allein die Maßnahmen der damaligen Brüder erscheinen als eine Kette fast unbegreiflicher Irrungen und Fehlgriffe. Da die Zentralen der christlichen Bewegung so weit von Rantschi entfernt lagen, wäre es überaus wichtig gewesen, neue Stationen zu gründen, um den Christen näher zu sein. In dem vorausgehenden Jahrzehnt, vor 1857, waren auch Versuche solcher Stationsgründungen gemacht: 1846 in Domba, aufgegeben 1848; 1849 in Lohardagga, aufgegeben 1854; Pitura und Govindpur 1854, aufgegeben 1857. 1853 Hazaribagh, vorübergehend verlassen 1857. Keine dieser Stationsgründungen hatte Bestand. Nach dem Militär-Aufstande wurde gar der törichte Beschluß gefaßt, nur noch da Stationen anzulegen, wo ein europäischer Arzt und möglichst auch englische Familien in der Nähe seien: so wurde 1861 die 11 Meilen nördlich von Rantschi gelegene Militärstation Hazaribagh besetzt, die schon im Bereich der Santal liegt; ebenso 1864 die Station Purulia in der Bengali redenden Landschaft Manbhum und 1865 Tschaibassa in der von dem Evangelio minder zugänglichen Larka bewohnten Landschaft Singhbum. Diese Stationsgründungen bedeuteten nicht eine Stärkung, sondern eine Schwächung der Kols-Mission. Das Reisen im Distrikt hatten die Rantschier Missionare ganz aufgegeben; soweit die Christen nicht selbst nach der Hauptstation kamen oder die zur Information ausgesandten, oft nicht sehr zuverlässigen Katechisten Bericht erstatteten, sahen und hörten die Missionare nichts von dem, was in den weit zerstreuten Gemeindlein vorging. Und das Rantschier Missionspersonal selbst war unbefriedigend zusammengesetzt. Mangel an Sendboten hat Goßners Mission weder zu des Gründers Lebzeiten noch nach seinem Heimgang gehabt; von 1845—67 waren in Tschota Nagpur 30 Goßnersche Missionare tätig. Allein davon gingen unverhältnismäßig viele — 15 — ab: in den ersten Jahren

wurden manche abgeschreckt durch den gemeinsamen Haushalt und die allzu engen und beschränkten Verhältnisse. Dieser Übelstand wurde 1858 dadurch beseitigt, daß jeder Missionar ein wenn auch kärglich bemessenes Gehalt erhielt und für sich wohnte. Allein nun hatte erst der fromme, aber launische Schatz — der 1861 aus der Mission austrat und spurlos verschwand — und dann der überaus eifrige, aber auch sehr selbstherrliche und der Situation nicht gewachsene Fr. Batsch in dem Maße die Herrschaft an sich gerissen, daß alle neu herauskommenden Brüder nur die Wahl hatten, sich entweder ihm zu beugen oder zu gehen. So gingen Ansorge, Skrefsrud, Börresen und andere edle Kräfte; andere wie der fromme Pastor Struwe, Onasch, Dr. Nottrott wurden auf die entlegenen Außenposten, nach Purulia und Tschaibassa geschickt. Irgend eine tiefere Berechtigung hatte diese Vorherrschaft der Rantschier Brüder, besonders des Fr. Batsch nicht; sie bekam einen bittern Beigeschmack dadurch, daß dieselben ganz offenkundig darauf ausgingen, durch Ankauf von Häusern und Liegenschaften aus ihren Privatmitteln — wenn nur ausschließlich aus solchen! — ihre und ihrer Familien Zukunft sicher zu stellen. Dazu hatte Fr. Batsch für die soziale Seite der Missionsbewegung, die doch gerade in jener Zeit von Ausschlag gebender Bedeutung war, so wenig Verständnis, daß er die Führer der Christen in der schroffsten Weise vor den Kopf stieß, als sie dem besuchenden Bischof Cotton eine Bittschrift mit ihren Desiderien überreichen wollten, dieselbe vor ihren Augen zerriß, als sie in Kalkutta ihr Recht suchen wollten, sie exkommunizierte und sie von der Kanzel „verfluchte Menschen" schalt.

Es war klar, daß es so nicht fortgehen durfte, wenn nicht die ganze Mission zugrunde gehen sollte. Die Schwierigkeit war nur, wie sollte geholfen werden? Goßner hatte seine Sendboten fast ganz auf eigene Füße gestellt, manche derselben in andern Erdteilen sind bis an ihr Ende Freimissionare geblieben. Als Vater Goßner 1858 sein Ende herannahen fühlte, hätte er gern die Zukunft der Kols-Mission sicher gestellt, er bot dieselbe deshalb der CMS. fast bedingungslos an; allein obgleich diese noble Gesellschaft durch ein Geschenk von 20000 M. ihre aufrichtige Sympathie bewies, lehnte sie Goßners Angebot ab. So sah sich dieser auf seinem Sterbebette veranlaßt, seine indischen Missionen dem jungen, tatkräftigen Generalsuperintendenten Büchsel auf Herz und Gewissen zu legen; dieser bildete alsbald nach dem Vorbilde der andern Missionsgesellschaften

ein Kuratorium und berief erst den früheren Missionar Prochnow und dann den früheren Missionar Ansorge zu Missionsinspektoren. Allein mit dieser Umgestaltung der Leitungsinstanz daheim war die Stellung der indischen Brüder noch nicht geordnet, und früher oder später mußten darüber Entscheidungen getroffen werden: sollten die indischen Brüder nach wie vor so gut wie ganz unabhängig sein und die Mission völlig nach eigenem Gutdünken ordnen, — nur daß das Kuratorium daheim für die erforderlichen Geldmittel sorgte und junge Brüder nachsandte; oder sollte das Kuratorium nach dem Muster der andern deutschen Missionsgesellschaften wirklich und ausschließlich die Leitung in die Hände bekommen? An sich denkbar waren beide Lösungen; es scheint, daß die heimische Missionsleitung es von Anfang an als selbstverständlich angenommen habe, daß der zweite Weg der einzig richtige und beschreitbare sei. Doch verfuhr das Kuratorium mit einer anerkennenswerten Schonung und Vorsicht. Als Missionar Schatz 1861 verschollen war, nominierte es den tüchtigen, innig frommen, mit den Rantschier Brüdern durch Bande der Freundschaft verknüpften Ganges-Missionar Sternberg zum Superintendenten in Rantschi, — eine sehr glückliche Wahl. Allein die Rantschier Brüder lehnten diese Wahl in einem überaus schroffen, geradezu groben Schreiben ab. Das Kuratorium gab um des lieben Friedens willen nach und zog Sternbergs Ernennung zurück. Aber natürlich mußte bald eine Ordnung geschaffen werden; denn daß nach allgemeinen missionarischen Anschauungen, welche auch die Gerichte in Indien stets anerkannt haben, die aussendende Missionsgesellschaft, also in diesem Falle das Kuratorium Besitzerin alles der Mission gehörigen Grund- und Bodens, aller Stationen und Gebäude sei, das war in Indien durch die traurigen Vorgänge nach der Spaltung der schottischen Kirche (der Disruption, 1843) zweifellos klar gestellt. Also die Missionare, die übrigens auch trotz ihrer groben Briefe ihre Gehälter ohne Skrupel vom Kuratorium annahmen, hatten nur die Wahl, entweder einen Modus vivendi mit demselben zu finden — oder auszuscheiden. Diese heiklen Fragen zu ordnen, wurde 1858 der neuernannte Missionsinspektor Ansorge zu einer Visitationsreise nach Indien abgeordnet. Es kam in Rantschi zu einer Reihe äußerst unerquicklicher Verhandlungen. Das Organisations-Statut, welches Ansorge den Brüdern vorlegte, war freundlich vermittelnd; Batsch sollte Senior der Mission werden und neben und mit ihm zwei andere Brüder das Präsidium bilden, in dessen Händen in

weitem Umfang die Leitung der Mission draußen liegen sollte. Mitten während der Sitzungen brachen die ältern Brüder unter der Führung des hitzigen, in seiner Ehre gekränkten Batsch die Verhandlungen ab und erklärten ihren Austritt. Und nun begingen sie den Schwabenstreich, sich, ihre eingeborenen Gehilfen und ihre Gemeinden, wie sie glaubten, die ganze Kolsmission dem hochkirchlichen Bischof Milman von Kalkutta anzubieten. Milman eilte im März 1869 nach Rantschi, und einen Monat später ordinierte er drei der übergetretenen Missionare nach anglikanischem Ritus und nahm über 600 abendmahlsberechtigte Kolschristen durch die bischöfliche Firmung in die „Kirche von England" auf.

Es war eine die Kräfte der zurückbleibenden vier jungen Missionare mit ihren beschränkten Geldmitteln fast überschreitende Aufgabe, die durch den verhängnisvollen Bruch desorganisierte Mission wieder in ein rechtes Geleis zu bringen und die schweren, in dem letzten Jahrzehnt begangenen Fehler wieder gut zu machen. Zum Glück waren unter den jungen Leuten so tüchtige Männer wie Dr. Nottrott, Jellinghaus und Onasch; es erwies sich auch bei dieser Gelegenheit, daß die Goßnersche Mission an persönlichen Kräften keinen Mangel hat; und manchen der Missionare war eine jahrzehntelange, fast ununterbrochene Wirksamkeit beschieden. Zunächst brach man mit der verkehrten Maßregel, die europäischen Missionare alle in Rantschi festzuhalten und legte schnell hintereinander in den Mittelpunkten der christlichen Bewegung neue Hauptstationen an; man ging dabei planmäßig vor und ließ zwischen ihnen je zwölf Stunden Zwischenraum, bei der Weglosigkeit des Landes allerdings reichlich viel, jedesmal eine sehr starke Tagesreise. So entstand 1869 Burdschu — nach einem Petersburger Missionsfreunde, der das Geld zur Stationsanlage stiftete, Patrasburdsch genannt; doch hat sich bei dieser wie bei allen folgenden Stationen der wenn auch indisierte Fremdname nicht eingebürgert. Gleichfalls im Jahre 1865 folgte Govindpur, Goßnerpur genannt, 1871 Lohardagga im Westen und 1872 Takarma, genannt Matthäuspur, 24 Stunden südwestlich von Rantschi. Da außerdem die Stationen Chaibasa, Purulia und Hazaribagh-Singhani gehalten oder neu besetzt wurden, zählte die Mission 1872 bereits acht Hauptstationen. Dabei ist es dann allerdings auch fast zwei Jahrzehnte lang geblieben; man setzte infolge der allzu beschränkten Geldmittel mit weiteren Stationsgründungen vielleicht zu lange aus.

Hand in Hand mit dieser hochnötigen Ausdehnung der Arbeit ging das ernste Bestreben, den Christen- und Katechumenen Scharen dadurch näher zu kommen, daß man ihre Sprachen, das Mundari und Urao erlernte und in Schrift faßte, und daß man auch in die Denk- und Anschauungsweise, in die Sitten und Überlieferungen der Kol einzudringen suchte — eine bis dahin merkwürdigerweise versäumte, eigentlich selbstverständliche Pflicht. Kirchen- und Schulsprache in Rantschi und manchen andern Orten mußte allerdings Hindi bleiben, da dies die Kultursprache, die Sprache des Verkehrs, der Regierung, der Gerichte und des englischen Schulwesens für Tschota Nagpur ist. Auch das Kirchenblatt der Mission, der Garbandu oder „Hausfreund" wird in dieser Sprache redigiert. Aber daneben wird auf den südlich und westlich gelegenen Hauptstationen und fast allen Außenstationen fleißig in Mundari oder Khurukh gepredigt, gelehrt und gebetet. Die Begründung einer eigenen Literatur in diesen beiden Hauptsprachen der Mission hat nur langsame Fortschritte gemacht; indessen hat Dr. Nottrott, der tüchtigste Kenner des Mundari, die Übersetzung des Neuen Testaments vollendet und ist fleißig an der Übersetzung des Alten Testaments, und für das Urao leistete Ferd. Hahn als guter Kenner dieser drawidischen Sprache denselben wertvollen Dienst.

Da bei dem Bruche die Mehrzahl der Katechisten zu den Anglikanern übergegangen war, war es eine wichtige und dringende Aufgabe, einen neuen, zuverlässigen Gehilfenstand heranzuziehen und als Unterlage dazu das Schulwesen neu zu fundamentieren. Es lag auf diesem Gebiete eine sehr wertvolle Erfahrung vor, die man zum Ausgangspunkt der neuen Entwickelung nahm: vortrefflich hatte sich die Kostschule in Rantschi bewährt, in welcher — natürlich getrennt in zwei Instituten — Knaben und Mädchen nur auf zwei oder drei Jahre ganz oder fast ganz unentgeltlich erzogen wurden, nicht in erster Linie in der Absicht, daß diese Kinder besonders viel lernten, die meisten kamen über den zweiten oder dritten Standard, also über die Unterstufe unserer Volksschulen nicht hinaus. Aber der längere Aufenthalt in der christlichen Atmosphäre und dem bildenden Einfluß der großen Missionsstation weckte sie innerlich auf und regte sie heilsam an, so daß diese Kinder hernach in ihren Dörfern die eifrigsten Träger der Missionssache wurden. Nebenbei bewährte sich diese Kostschule auch darin, daß aus ihr das relativ beste Material für einen brauchbaren Gehilfenstand herauswuchs. Übrigens haben

sowohl die anglikanische wie die jesuitische Mission nach dieser Richtung der Goßnerschen nachgeahmt, die letztere mit ihren Rantschier Kosthäusern in großem Maßstabe. Die Goßnerschen bauten dies Kostschulsystem mit gutem Erfolge aus; eine Hauptstation war erst vollständig, wenn sie ein eigenes Knaben- und Mädchen-Kostschulhaus hatte. Anfänglich waren die damit verbundenen Schulen nur Primar-Schulen; aber die verstärkt nach der Provinz eindringende Bildung und nicht zum wenigsten die Konkurrenz der Nebenmissionen drängten die Entwickelung des Schulwesens vorwärts. Die Rantschier Schule wurde am ersten zu einer Middle english-Schule erhoben, später folgte die in Chaibasa nach und andere Stationen folgten notgedrungen. Bei der Mittelschule ließ man es lange bewenden; erst im Jahre 1895 entschloß man sich, die Rantschier Schule zu einer High School auszubauen, ein Schritt, der mit vielen Schwierigkeiten verknüpft war. — Auf dieser Grundlage des allgemeinen Schulwesens bauten sich die verschiedenen Kurse des Lehrer- und Predigerseminars auf, indem die Schüler von verschiedenen Stufen des Schulkurrikulums in einen derselben übertreten können. Da die Kol bislang auf tiefer Stufe intellektueller Kultur standen, reichten ihre wissenschaftlichen Aspirationen trotz vielfach vorhandener guter Begabung meist nicht weit; nur die allerwenigsten haben den Ehrgeiz, sich durch das Abiturium den Weg zum akademischen Studium zu bahnen; für die meisten sind die auf Grund des Middle english-Examens zugänglichen Berufszweige im niedern und mittleren Staatsdienst, allenfalls der niedere ärztliche Kursus, der zum Hospital-Assistenten-Diplom führt, das höchste Ziel des Ehrgeizes, und der geistliche Stand die höchste Stufe der Bildung. Gerade den Seminaren und den damit verbundenen Kursen ist von den Goßnerschen nicht immer das dringend notwendige Maß von Fleiß und Sorgfalt zugewandt, und ‚es fehlt deshalb bei der neuerdings so überaus raschen Ausbreitung der Mission aller Orten an brauchbaren Gehilfen. Immerhin darf sich die Mission eines verhältnismäßig zahlreichen Gehilfenstandes rühmen; 40 eingeborene Pastoren und 8 Kandidaten; 419 Katechisten und 438 Lehrer verschiedenen Grades waren doch ein stattliches Personal. Um den Pfarrerstand zu fundieren und ihn volkstümlich zu machen, hat die Mission Fleiß darauf verwandt, jedes Pastorat mit Hilfe der zugehörigen Gemeinde mit Grundbesitz auszustatten, allerdings nur erst mit mäßigem Erfolge. Bis 1896 besaßen die damals bestehenden

Pastorate erst 606 Morgen Land, die einen Wert von 8000 Rup. darstellten, etwa ein Drittel der für sie ins Auge gefaßten Dotation (Allg. Miss.-Ztsch. 1896, 326).

Schwieriger und undankbarer war die Aufgabe, dem höheren Schulwesen einen Unterbau durch ein Netz von Dorfschulen zu verschaffen. Da die Kolschristen (1902) in 2096 Dörfern zerstreut lebten, welche vielfach durch wilden, von Tigern, Bären und Elefanten bewohnten Dschangel getrennt sind, sind sehr viele, wenn auch noch so elementare Dorfschulen erforderlich. Anfänglich trug die Mission alle Kosten derselben, und selbst damals hielt es schwer, die Kinder zu einem auch nur leidlich regelmäßigen Schulbesuch anzuhalten, weil weder Eltern noch Kinder den Wert der Schulbildung zu schätzen wußten und besonders die Urao auch ihre kleineren Kinder schon in Feld und Weide ausnutzten. Im Jahre 1887 änderte die Mission ihre Schulpolitik und unterhielt oder begründete Schulen nur noch in solchen Dörfern, wo die Eltern bereit waren, die Hälfte der erforderlichen Kosten, besonders des Lehrergehalts zu bestreiten und das überaus bescheidene Lehrerschulhaus selbst zu bauen. Das Gehalt betrug durchschnittlich damals nur 5 Rup. (ca. 8,50 M.) im Monat; immerhin scheuten viele Eltern selbst diese Ausgabe. So gab es eine Krise im Dorfschulwesen, von dem sich dasselbe indessen wieder erholt hat. Beim Ausbruch des Krieges hatte die Goßnersche Mission — außer den 12 Knaben- und 9 Mädchen-Stationskostschulen mit 1380 Knaben und 581 Mädchen — in 306 Dorfschulen immerhin 5640 Knaben und 1038 Mädchen im Unterricht. Allerdings gingen die Leistungen dieser Dorfschulen meist über die der Unterstufe unsrer Dorfschulen nicht hinaus.

Für den Aufbau der Gemeinde hatte sich von Anfang an das Institut der Ältesten, der pratschin, trefflich bewährt; dem Einfluß dieser bei dem Bruch der Mission meist treu gebliebenen Leute war es hauptsächlich zu danken, daß trotz aller Verlockungen und Anstrengungen der Anglikaner etwa zwei Drittel der Christen bei der Goßnerschen Mission blieben, trotzdem ihnen deren junge Missionare fast ausnahmslos unbekannt waren. Die Goßnerschen haben dieses System sorgfältig gepflegt, so daß sie 1914: 349 Älteste als freiwillige und unbesoldete Helfer zur Seite hatten.

In den ersten Jahren nach dem Bruche, und wohl im Zusammenhange mit den vier neuen Stationsgründungen, schien es, als solle es in der Mission mit Riesenschritten vorwärtsgehen. Es läßt sich

nicht genau angeben, wieviele von den 10000 damals vorhandenen getauften Christen bei den Goßnerschen blieben; am wahrscheinlichsten ist, daß es ungefähr $^3/_5$ der Zahl, also etwa 6000 Seelen waren. Der Missionszensus von 1871 zählte ihrer (mit Einschluß der Taufbewerber) bereits 14107 und der folgende von 1881 sogar 31790 Christen. Es ging mächtig voran; auf der erst 1869 gegründeten Station Govindpur wurden allein in den ersten vier Monaten 1872 nicht weniger als 1050 Seelen getauft, und diese Station allein zählte 1874 gegen 10000 Christen. Es war offenbar eine große Bewegung zum Christentum im Gange. Es sollten schwere Hemmungen und arge Hindernisse kommen, welche die Bewegung aufhielten und die Gemüter verwirrten.

Wir haben zuerst vom Sardarismus und der Landagitation zu reden. Wir bemerkten bereits, daß die Engländer bei der Besitzergreifung Tschota Nagpur's 1832 auf die neue Provinz die Rechtsanschauung des Permanent Settlement von Bengalen (1793) übertrugen, wodurch einseitig die Rechte der Großgrundbesitzer gewährleistet und ins Ungemessene ausgedehnt wurden, dagegen die Kleinbauern rechtlos der Willkür und Erpressung der „Landlords" preisgegeben wurden. Wir sahen, wie die alten Missionare sich mehr und mehr einseitig zur Partei der Engländer und damit der Zamindare schlugen und alle Bestrebungen ihrer armen Christen, zu ihrem Rechte zu kommen, entmutigten, ja gewaltsam, mit Kirchenbann und Ausschluß aus der Gemeinde zu unterdrücken suchten. Es war gerade noch zur rechten Zeit, daß 1868 dieser verfehlte Kurs — und zwar nicht nur bei den Goßnerschen, sondern auch bei den Anglikanern geändert wurde.

Die indische Regierung hatte eingesehen, daß die Entrechtung des Kleinbauernstandes, die notwendig zu seiner allmählichen Vernichtung führen mußte, ein verhängnisvoller sozialpolitischer Fehler war. Sie suchte deshalb denselben nach Kräften wieder gut zu machen, indem sie 1859 das „Bengal-Land-Gesetz (offiziell genannt Act. X von 1859) erließ, dessen wichtigste und wertvolle Bestimmung dahin ging, daß aller Besitz, welcher sich seit zwanzig und mehr Jahren in denselben Händen befand, als erblicher Besitz des Inhabers und seiner Familie anerkannt werden solle. Dieses wohlwollende Gesetz wurde 1869 durch die „Chutia Nagpur's tenure Act" auch auf unsere Provinz ausgedehnt, und sollte hier dadurch noch wirksamer gemacht werden, daß seine Ausführung Hand in

Hand mit einer Vermessung alles den Kols nachweislich gehörigen Grundbesitzes, hauptsächlich also des Buihari d. h. rentfreien Landes ging und den Kols Gelegenheit bot, die sie so hart drückenden Fronen zu sehr mäßigen Sätzen abzulösen. Wäre die Wohltat dieses gut gemeinten Gesetzes den armen Kols in vollem Umfange zugute gekommen, so wäre ihnen zu einem guten Teile dauernd und wirksam geholfen worden. Allein das zu hintertreiben und das gegen ihre Willkür gerichtete Gesetz möglichst unschädlich zu machen, wandten die Zamindare und Thikadare alle Mittel der List und des Betruges, der Lüge und der Bestechung an; sie redeten den leichtgläubigen Kols vor, die Landvermessung solle nur die Unterlage neuer Steuern abgeben, oder sie wollten ihnen lieber freiwillig die Fronen erlassen usw., nur sollten sie ihr rentfreies Land nicht vermessen lassen und ihre Fronen nicht ablösen. Wo Überredung und Drohung nicht halfen, bestachen sie die Feldmesser und die mit der Ablösung beauftragten Beamten. Besonders unter den dummen Urao's wußten sie das schöne Gesetz zu einer erst recht verhängnisvollen und verderblichen Schlinge zu drehen. In dieser kritischen Zeit begriffen die Missionare, was ihre Pflicht sei. Sie reisten unermüdlich von Dorf zu Dorf, um Christen und Heiden über den Zweck und die Tragweite des Gesetzes aufzuklären und ihnen zu einer möglichst vorteilhaften Ausnutzung desselben behilflich zu sein. Und besonders bei den Mundari, die schon vorher dem Evangelio offener gewesen waren, schenkte man ihren selbstlosen Bemühungen Glauben, da konnten sie vielen Dörfern und noch mehr Familien zu einem vermessenen und festgeschriebenen Besitztum verhelfen.

Den Engländern hatte die Durchführung dieses Gesetzes zehn Jahre lang unendliche Mühe und $^1/_2$ Mill. M. Auslagen verursacht; man kann es begreifen, daß sie vorläufig getan zu haben glaubten, was man billig von ihnen verlangen könne. Aber in Tschota Nagpur war es nur in wenigen Landschaften besser, in vielen erheblich schlimmer geworden; die Kols wurden ärger geknechtet als zuvor. Und nachdem die verblendeten Leute die wohlgemeinten Vorschläge der Missionare in den Wind geschlagen hatten, solange noch Hilfe möglich war, sahen die letzteren sich in den Jahren nach der Durchführung des Gesetzes fast außer stande zu helfen. Da machten sich Agitatoren unter dem Volke breit, welche ihm vorredeten, es müsse sich in Kalkutta sein Recht suchen oder an die Kaiserin appellieren; sie sammelten Geldsummen und engagierten in Kalkutta Rechts-

anwälte zur Führung ihrer verlorenen Sache; diese aber — geriebene Hindu, — merkten bald, daß bei den leichtgläubigen Kols viel Geld zu verdienen sei, und bemühten sich, die Unruhe im Volke im Flusse zu erhalten. Bald gingen die Agitatoren — die „Sardare" — weiter und stellten ein (absolut aussichtsloses) sozialpolitisches Programm auf: den Kols allein gehöre Tschota Nagpur, da sie es urbar gemacht hätten; alle Hindu und Mohammedaner müßten aus dem Lande vertrieben werden, und die „Maharani" (die Kaiserin) sei ganz geneigt, ihnen „zu ihrem Rechte zu verhelfen".

Die Missionare sahen es mit Schmerzen, daß die Kols durch diese gewissenlosen oder betrogenen Agitatoren verhetzt wurden. Sie mußten es bald erleben, daß sich die künstlich geschürte Bewegung gegen sie wandte. Die Sardare streuten aus, die Missionare meinten es nicht gut mit dem Volke, sie hielten die Regierung und die Kaiserin ab, den Wünschen der Kols zu willfahren; ja sie gingen so weit, die Fabel zu verbreiten, das Digri kagaj, der große Freibrief der Maharani an die Kols, sei schon von England angekommen, die Missionare hätten ihn aber unterschlagen und wollten ihn nicht herausgeben. Im Jahre 1887 kam es zum Bruch zwischen den Missionaren und den Sardaren. Die letzteren überreichten jenen ein Promemoria in 17 Paragraphen, welches ihre weitgehendsten Forderungen enthielt und verlangten von ihnen, daß sie erstens das verheimlichte Digri kagaj herausgäben und sich zweitens verpflichteten, aus allen Kräften für die Durchführung ihrer Forderungen einzutreten. Beides mußten die Missionare ablehnen. Da beschlossen die Sardare, daß niemand mehr die Goßnerschen Kirchen und Kapellen besuchen und seine Kinder in die Schulen schicken solle, — bei Strafe von 10—20 M. Und bei den Urao's hatten sie so großen Einfluß, daß sie eine Zeit lang durchdrangen. Dr. Nottrott wußte sich nicht anders zu helfen, als daß er einige Sardare wegen Verleumdung verklagte, und es war weise, daß er das tat, denn die Kols waren so aufgehetzt, daß man allgemein am Vorabend einer großen Empörung zu stehen glaubte. Die Gerichtsverhandlung, welche in breiter Öffentlichkeit stattfand, hatte einen durchschlagenden Erfolg, die Angeklagten nahmen alle Verleumdungen gegen die Missionare zurück und gaben zu, daß die Geschichte von dem unterschlagenen Dokument erfunden sei. Das Vertrauen der Kols zu den Sardaren war gründlich erschüttert. Einige Jahre verstummte die unsinnige Agitation. Aber wo soviel Zündstoff zur Unzufriedenheit vorlag, wo Jahr für Jahr öffentlich

himmelschreiende Ungerechtigkeiten geschahen und man doch soviel Zutrauen zu der englischen Herrschaft hatte, daß man glaubte, diese habe den besten Willen, dem Unrecht zu wehren, da fanden die Sardare immer wieder bereiteten Boden für ihre Wühlereien. Sie wurden nicht müde, Mißtrauen gegen die Missionare zu säen, weil diese ihrem gefährlichen Treiben Gewissens halber entgegentreten mußten. Und die missionsfeindliche Agitation störte das kirchliche Leben empfindlich. In der Burdschu-Gemeinde hielten sich im Jahre 1890 allein 1858 Seelen von der Kirche fern. Besonders in dieser und der Govindpur-Gemeinde setzte sich das glimmende Feuer fest.

Es kam einige Jahre später auf unerwartete Weise zum Ausbruch. Um 1895 trat in der Burdschu-Gemeinde ein falscher Prophet auf, Daud Birsa, ein abgefallener Christ, und verkündigte ein neues Evangelium, ein Gemisch von christlichen, heidnischen und mohammedanischen Anschauungen. Er verbot die Teufelsopfer, den Genuß des Ochsen- und Schweinefleisches, hob die Heilighaltung des Sonntags auf, weil alle Tage heilig seien, verbot den Gottesdienst in Kirchen und Kapellen, weil Christus auch im Freien gepredigt habe, schimpfte auf die Missionare, die mit Schuhen vor dem Altar ständen und Kirchenopfer und Gebühren nähmen, verhieß Wunder zu tun, und predigte, daß bei dem nahen Weltuntergange nur die gerettet würden, welche zu der Zeit ihm zur Seite ständen. Wir begegnen in der indischen Missionsgeschichte vielen solchen wunderlichen Heiligen und vermeintlichen Propheten, und sie finden bei der religiösen Erregbarkeit der Inder sehr leicht Anhang. Birsa glaubte seine Sache dadurch zu stärken, daß er sich mit den Sardaren verbündete und seine Anhänger (im Aug. 1895) zur Empörung gegen die Engländer und Abschüttelung des Joches der Zamindare aufrief. Dem drohenden Aufstand kamen die Engländer durch schnelle Verhaftung Birsa's zuvor; er hatte im Gefängnis $2^1/_2$ Jahre Zeit, über seine verkehrten Pläne nachzudenken. Allein kaum war er wieder frei, so fing er wieder an zu wühlen, und um das Weihnachtsfest 1899 stand er wieder mit seinen fanatischen Anhängern zum Aufstande bereit. Da griffen die Engländer wieder schnell und gründlich durch, es kam zu einigen Gefechten mit den Rebellen, Birsa wurde gefangen und wieder in das Gefängnis in Rantschi abgeliefert, wo er (9. Juni 1900) plötzlich an der Cholera starb. Seit der Zeit ist es wenigstens zu einer den Frieden des Landes bedrohenden Be-

wegung der Sardare nicht mehr gekommen; aber nach wie vor waren sie ein Pfahl im Fleische der Mission.

Hand in Hand mit der Sardar-Bewegung, die Gefahr derselben für die Goßnersche Mission empfindlich verstärkend, ging der Ansturm der Jesuiten-Mission. Im Jahre 1869 — kaum ein Jahr nach dem Bruch — setzten die Jesuiten in Tschaibassa ein und fingen bald mit den üblichen Mitteln gegen die lutherische Mission zu wühlen an; Luther wurde schnöde verleumdet, die verheirateten evangelischen Missionare gegenüber den unverheirateten Jesuiten herabgesetzt, dem Bestreben der Goßnerschen gegenüber, die Kolschristen zu finanziellen Leistungen für Kirche und Schule heranzuziehen, ihre Freigebigkeit ins Licht gesetzt, da sie alles in Kirche und Schule umsonst leisten und sogar noch reichlich geben. Das Geld spielte bei ihrer Wühlerei eine große Rolle, zeitweilig wurden alle Kirchenbesucher bezahlt, und jeder zu ihnen Übertretende erhielt nicht bloß neue Kleider zur Taufe, sondern auch noch für ihre Verhältnisse hohe Barzahlungen. Dazu waren die Jesuiten stets bereit, sich in Prozesse und Landstreitigkeiten zu mischen und die Sache ihrer Klienten vor Gericht zu führen. An Geld und Menschen fehlte es ihnen nicht, sie konnten Station auf Station anlegen. Im Jahre 1884 hatten sie schon 8 Stationen und machten kaum noch ein Hehl daraus, daß es ihre Absicht sei, das ganze Land mit einem Netz von Stationen — je vier Stunden voneinander — zu überziehen und besonders bei jeder Thana (Polizeistation) sich anzusiedeln, um allen Rechtsuchenden mit ihrem Rate — und ihrem Gelde, natürlich unter der Bedingung des Übertritts zur römischen Kirche zur Seite zu stehen. Diese schnell anwachsende, rücksichtslose Konkurrenz-Mission war für die Goßnerschen äußerst unbequem; sie bedrohte ihr ganzes Missionswerk; sie war um so verhängnisvoller, als die Jesuiten ihren Anhängern den Trunk und den nächtlichen Tanz, die beiden Hauptleidenschaften dieser Naturkinder, freigaben, während die Goßnerschen gegen beides als gegen die Krebsschäden des heidnischen Volkstums von Anfang an einen unerbittlichen Kampf geführt hatten. Und dennoch, trotz dieser den missionarischen Anstand außer acht setzenden Praxis hatten die Jesuiten anfänglich fast gar keinen Erfolg. Nach ihren eigenen Angaben zählten sie 1881 (nach 12 Jahren) erst 378 und 1886 3274 Getaufte und Katechumenen.

Das sollte anders werden, und der Mann war schon da, welcher die Jesuiten zum Siege führen sollte, Pater Lievens, den die Rö-

mischen stolz den „Apostel von Tschota Nagpur" nennen. Er warf sich ganz in den Strudel der durch die Sardare geschürten Agitation und machte denen, die zu ihm übertreten würden, die weitgehendsten Versprechungen: wer römisch werde, brauche keine Renten mehr zu zahlen, die Maharani habe ihm Vollmacht gesandt, ihnen zu sagen, daß, falls sie Römer würden, sie nur noch 9 Tage Fronarbeit zu leisten hätten usw. Er zog wie ein Beamter im Lande umher, stattete sich sogar mit Tschaprassis (Schildträgern = Gerichtsdienern) aus, führte selbst die Flinte bei sich und hatte bewaffnete Katechisten. Dabei stellte er betreffs des Übertritts die allergeringsten Anforderungen an die Leute; er schnitt den Heiden die Zöpfe ab oder ließ es in seiner Gegenwart tun, er taufte meist nur die Männer, nicht die Frauen und Kinder; für religiöse Unterweisung sorgte er weder vor noch nach der Taufe. Möglichst viele nahm er unter irgend einem Titel gegen festes Gehalt in Missionsdienst oder gab ihnen Vorschüsse, um sie dauernd an sich zu fesseln. Und andere Jesuiten schlugen denselben Weg ein, um die lutherischen Missionsgemeinden zu sprengen. Die Jahre 1887 und 88 waren überaus gefährlich; es schien, als ob die Hochflut des Jesuitismus überhand nehme; die Jesuiten triumphierten, sie hätten den Lutheranern „fast alle" Christen, „wenigstens 43000" abgenommen, und selbst die gleichfalls, wenn auch nicht in demselben Maße bedrohten Anglikaner trösteten sich bei ihrem Verluste von 1000 Seelen damit, die Lutheraner hätten mehr als 4000 an Rom verloren (Chatterton a. a. O. 112). Da war es diesen denn doch ein großer Trost, als eine sehr sorgfältig aufgenommene Statistik Ende 1888 den Beweis erbrachte, daß in den beiden schwersten Jahren nur 1295 Seelen abgefallen waren. Aber allerdings die Römer hatten es durch ihre skrupellose Agitation dahin gebracht, daß in diesen zwei Jahren die Zahl ihrer Christen von 3274 auf 35000 angeschwollen war; freilich die Qualität dieser Massengemeinden wagt man nicht auszudenken. Und ein für die Mission höchst peinliches Opfer kostete ihnen dieser Zuwachs auch noch. Ein Jesuit hatte sich in der wilden Agitation gegen die Zamindare so weit vergessen, daß er von der Flinte Gebrauch machte und einen von ihnen schwer verwundete; sein Prozeß ging durch alle Instanzen; er wurde zu acht Monaten Gefängnis verurteilt; — er verschwand aber rechtzeitig aus Indien, um seiner Mission nicht die Schande zu machen, daß einer der ihren als Verbrecher eingesetzt wurde.

Der Erfolg dieses ersten Feldzugs von 1887/88 war so glänzend, daß er zur Fortsetzung einlud. Man wählte sich diesmal, im Jahre 1889, die Distrikte ganz im Westen und Südwesten von Tschota Nagpur, Barwe, Nauagarh und Biru, wohin die evangelische Mission damals noch kaum den Fuß gesetzt hatte. Dort hatte man fast reines Heidenland vor sich, da konnte man nach Herzenslust missionieren. Des Paters Lievens Missionsreisen glichen auch einem Triumphzuge, er taufte Tausende und brachte das ganze Land in Aufregung. Aber die Sache nahm eine für die Römer höchst unbequeme Wendung. Die mit übertriebenen Hoffnungen aufgestachelten, über ihren neuen Christenstand völlig unwissenden, aber auf des Paters Lievens Allmacht vertrauenden Christenscharen rotteten sich zusammen, begingen gegen die Zamindare grobe Widersetzlichkeiten, stürmten eine Polizeistation und befreiten die Gefangenen, kurz, sie waren im Begriff sich zu empören. Die Engländer griffen auch diesmal schnell und energisch durch, die Ruhe war schnell wiederhergestellt, aber die Jesuiten waren auf das schwerste kompromittiert, und den verblendeten Kols waren die Augen geöffnet, daß Pater Lievens und seine Genossen ihnen gewiß nicht helfen, wohl aber sie ins Verderben stürzen könnten. Der Erfolg der Jesuiten war trotzdem groß; zu Ende 1890 zählten sie (statt 35000 im Jahre 1888) schon 73623 Christen.*)

Infolge dieser schweren Stürme während des Jahrzehnts 1880/90 war das Wachstum der Goßnerschen Mission in diesem Zeitraum verhältnismäßig geringer, wenn auch für indische Verhältnisse immerhin noch recht beträchtlich. Die Zahl der Christen (einschließlich der Katechumenen) stieg von 31790 auf 37412. Aber nun war es, als ob eine schwere Krankheit überstanden und doppeltes Wachstum eingetreten wäre; seit 1890 hat diese Mission ein Wachstum erlebt, wie es nur ganz selten in der Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts vorgekommen ist. Das Wachstum ist so interessant, daß wir einige Zahlen geben

	Taufbewerber	Getaufte	zusammen
Ende 1898	10299	38725	49024
„ 1902	17620	67321	84941
„ 1913	11541	83924	95465
„ 1920	6065	101819	107884

*) Die z. T. aktenmäßigen Belege zu obiger Darstellung s. Allg. Miss. Ztschr. 1884, 211; 1889, 277; 1890, 401; 1891, 41; 1896, 313.

Man sieht, es ist eine gleichmäßig steigende Hochflut. Hand in Hand mit diesem Anschwellen der Zahlen ging eine große Ausdehnung der Mission fast auf allen Seiten. Zwanzig Jahre lang, seit 1872 war keine neue Station mehr angelegt; sollte das aussichtsreiche Werk nicht verkümmern, so mußte dieser Bann gebrochen werden. Indirekt gab jener missionarische Vorstoß der Jesuiten in die westlichen Landschaften der Provinz 1889 den Anlaß dazu; die von Lievens und seinen Gehilfen oberflächlich in den Schafstall der Kirche eingetriebenen Tausende wurden nach der Enttäuschung am Ende dieses glorioſen Zuges schnöde sich selbst überlassen; kein Missionar kümmerte sich um sie, keine Kirche wurde gebaut, kein religiöser Unterricht erteilt. Mit dem Heidentum hatten diese Scharen gebrochen, und Christen waren sie noch nicht geworden. Von ihren Padris im Stich gelassen, wandten sie sich an die Goßnerschen Missionare, und diese traten gern ein, konnte man es ihnen doch nach den Vorgängen der letzten Jahre wahrlich nicht verdenken, daß sie nicht geneigt waren, römische Missionsgebiete zu respektieren. So wurden in den westlichen Landschaften Barwe und Nauagarh die beiden Stationen Tschainpur (Büchselpur, 1892) und Gumla (Ebenezer, die zum Gedächtnis des 50jährigen Jubiläums der Mission erbaute Station, 1896) errichtet; sie hatten 1902 bereits 3441 und 1911 Christen. Noch bedeutungsvoller war die Ausdehnung nach Südwesten und Süden; seit der Zuspitzung der Landstreitigkeiten und den Sardarwirren wanderten Zehntausende von Kols aus, und der Hauptstrom dieser Völkerwanderung im kleinen richtete sich — außer nach Assam — nach dem Südwesten und Süden. Den Südwestzipfel von Tschota Nagpur bildet das aller Hoheitsrechte beraubte Fürstentum Biru, das schöne und fruchtbare Tal des Sankflusses, des Quellflusses des Brahmani, ein dünn bevölkertes, dschangelreiches Gebiet, welches eine viel stärkere Bevölkerung tragen konnte. Tausende von Kols, auch Christen aus den Gemeinden Takarma, Govindpur und Lohardagga versuchten sich hier ein neues Heim zu gründen, und zwar machte es sich so, daß die Mundari sich vorwiegend auf dem östlichen, linken, die Uraon auf dem westlichen, rechten Ufer des Sank ansiedelten. Diese Auswanderer, bei denen mit der Loslösung von der heimischen Scholle auch der überlieferte Geistesdienst erschüttert war, erwiesen sich als ein ausnahmsweise günstiger Missionsboden. Im Jahre 1895 wurde östlich vom Sank für die Mundari die Station Khutitoli, im Jahre 1898 westlich vom

Sank für die Uraon die Station Kinkel gegründet. Beide hatten ein ungewöhnliches Wachstum. Khutitoli zählte 1902: 7969 Taufbewerber und 6388 Getaufte, zusammen 14357. Auch Kinkel zählte nach 6 Jahren (Ende 1902) 4462 Taufbewerber und 2796 Getaufte, zusammen 7258 Christen. Noch eine Station hatte ein gleich großes Wachstum, Rajgangpur. Südlich und südwestlich an Biru stößt das kleine, halbunabhängige Fürstentum Gangpur, nur 5000 □ km (100 □ Meilen) groß, mit 191440 Einwohnern. Nach Süden sich fortschiebend ergoß sich der Strom der Kolsauswanderung in dieses dünn bevölkerte Land, und die Mission folgte den ziehenden Scharen auf dem Fuße. Im Jahre 1900 wurde bei dem Städtchen Kumarkela an der Bengal-Nagpur-Bahn die Station Kumarkela-Rajgangpur angelegt. Es ging durch heiße Kämpfe, der heidnische Radscha wollte die Mission in seinem Lande durchaus nicht aufkommen lassen. Daß die Mission recht tat, sich hier festzusetzen, bewiesen alsbald die Zahlen der sich zur Taufe drängenden Bewerber; sie zählten Ende 1902 bereits 8311 bei 881 Getauften, so daß also die Station nach $2\frac{1}{2}$ jährigem Bestehen schon 9192 Christen zählt. Diese drei südwestlichen Stationen Khutitoli, Kinkel und Rajgangpur hatten damals zusammen 20742 Taufbewerber, viermal soviel als alle andern Stationen zusammen. Hier lag die Zukunft der Mission. Allerdings stellten diese Scharen auch an die Mission hohe Anforderungen; für ihren Taufunterricht in ausreichender Weise zu sorgen, überstieg die Kräfte der wenigen Missionare, zumal sie verhältnismäßig wenig zuverlässige Gehilfen zur Seite hatten. Es mußten außerordentliche Anstrengungen gemacht werden, um dieses zur Ernte weiße Feld zu bearbeiten. Vorübergehend wurden alle irgend abkömmlichen Katechisten und Pfarrer hierher beordert, auch die jüngeren Missionare halfen zeitweilig aus. Um die allzuschwer belasteten Hauptstationen zu entlasten, wurde ungefähr gleich weit von ihnen entfernt in der Mitte eine neue, vierte Korondscho 1902 gegründet, welche zum Gedächtnis des langjährigen Leiters dieser Mission den Namen Plathpur erhalten hat.

Das unabläßige Vorwärtsdrängen der Munda und Uraon schob die Goßnersche Mission noch weiter. Zu dem Tributärstaat Gangpur gehört, östlich an ihn angrenzend, die Grafschaft Nagra. Auch hier lebten seit langer Zeit Christen, welche von dem fernen Takarma aus versorgt wurden. In den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts nahm ihre Zahl so zu, daß in Karimatti eine eigene

Hauptstation für diese Grafschaft gebaut wurde. Für die noch weiter nach Süden, in die Wälder des Schutzstaates Banai und in den Sambalpurbezirk vordrängenden Kols wurde 1904 in Jarsuguda (an der Bengal-Nagpur-Bahn da, wo der Schienenweg nach Sambalpur abzweigt) eine Station angelegt, welche zu Ehren der ostfriesischen Missionsfreunde den Namen Frisiapur erhielt. Besonders bedeutsam war das Eindringen in den südlich von Barwe und westlich von Biru gelegenen Schutzstaat Dschaspur, in welchem es zwar wegen des hartnäckigen Widerstandes des wetterwendischen Radscha nicht zur Gründung einer Station kam, aber die Zahl der Christen und Taufbewerber bis 1914 auf 5559 stieg.

Im Vergleich zu dieser starken Ausdehnung nach Westen, Südwesten und Süden hatten die vereinzelten Stationen in andern Landschaften wenig zu sagen. In der Landschaft Manbhum am Ostfuße der Hochebene von Tschota Nagpur bestand schon seit 1864, bereits im Bengali-Sprachgebiete, die heiße und missionarisch unfruchtbare Station Purulia. Sie wurde bedeutend durch das große, damit verbundene Aussätzigenasyl, das Missionar Uffmann († 1901) gründete und zu einer Musteranstalt ihrer Art entwickelte. In der südlichen Landschaft Singhbhum bestand unter einem eigenartigen Zweige der Kols, den Larka („Kämpfenden") oder Ho seit 1865 die Station Tschaibasa. Hier gelang es den Anglikanern, bei dem bedauerlichen Bruch 1868 fast die ganze damals bestehende Gemeinde an sich zu reißen. Die Goßnersche Mission setzte trotzdem wieder ein, aber weder sie noch die Anglikaner haben große Erfolge erzielt. Die Goßnersche Mission hat 1892 in Tschakradharpur an der Bengal-Nagpur-Bahn eine zweite Hauptstation in jener Gegend gegründet. Im Norden von Tschota Nagpur konnten die Missionare 1855 in Hazaribagh bequeme Häuser beziehen, als von dort die Militär- und später auch die Rekonvaleszenten-Station der britischen Truppe wegverlegt wurde. Man hoffte von dort teils die ausgewanderten Kols, teils die Santal, deren Siedlungsgebiet man hier bereits berührte, teils die Hindu und Mohammedaner zu erreichen. Allein alle diese Versuche hatten geringen Erfolg, auch als man von der Stadt entfernt Nebenstationen wie Jala und Singhani anlegte. Hazaribagh zählte 1914 nach 60 Jahren erst 421 Christen mit Einschluß der Taufbewerber.

Unter dem starken wirtschaftlichen und sozialen Druck wurde die Auswanderung der Kols von Jahrzehnt zu Jahrzehnt stärker. Mit der

Entwicklung der Teeplantagen an den Abhängen des Himalaja und in den Bergländern von Assam entstand dort eine starke Nachfrage nach Arbeitskräften, die so geschickt wie die Kols den Urwald rodeten und den jungfräulichen Acker bearbeiteten. Zumal nach Assam strömten Zehntausende von Kols ab, unter ihnen auch viele Christen. Die Goßnersche Mission fühlte sich verpflichtet, diesen Auswanderern nachzugehen, da sie in großer Gefahr waren, in der Fremde religiös und sittlich zu verwahrlosen, zumal es nicht eben die besten und gefestigtsten Elemente waren, die den Wanderstab ergriffen. Nach einigen Rekognoszierungsreisen wurde 1901 Assam als besonderes Arbeitsfeld in Angriff genommen. Es wurden in Jorhat — später nach dem benachbarten Tinsukia verlegt, — und in Baithabhanga zwei Stationen errichtet. Die Missionsarbeit war schwer. Das Klima war unzuträglich. Es griff die Nerven stark an. Viele Fieber- und Typhuserkrankungen bedrohten das Leben. Die Kols waren als Kuli in den „Lines" zahlreicher Teeplantagen zerstreut, und bald wehrten ihnen die Besitzer oder Verwalter den Zugang, bald entzogen sich die Kols selbst mit geschlagenem Gewissen ihrer Aufsicht. Es war ein mühsames Suchen nach verlorenen Schafen. Immerhin waren in einem Vierteljahrhundert bis zum Ausbruch des Krieges 2679 Christen in den Gemeinden gesammelt.

Immerhin, so wichtig diese Ausdehnung der Mission nach verschiedener Richtung hin war, der Schwerpunkt der Arbeit lag nach wie vor in der Aufgabe, die Kols als Volksgenossen mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen. Gemeindearbeit und Gemeindeschulen blieben die Hauptaufgabe. Alle Arbeitszweige, welche diesem Zwecke dienten, waren von Wichtigkeit. Deshalb war es wertvoll, daß seit 1906 die Schwestern des Morgenländischen Frauenvereins, die bis dahin zwei Menschenalter hindurch in Anlehnung an die Englisch-kirchliche Missionsgesellschaft gearbeitet hatten, in die Kolsmission eintraten. Sie konnten in der Frauenpflege, den Mädchenschulen und zumal den Mädchenkostschulen wertvolle Hilfe leisten.

Hier, wo die Arbeit so bestimmt auf ein übersehbares Volk eingestellt war, rückte die lohnendste Missionsaufgabe, der Ausbau einer autonomen Volkskirche früh in den Vordergrund. Freilich die Hindernisse auf dem Wege waren schwer zu überwinden. Die Kols tauchten eben erst aus der Dumpfheit und Stumpfheit eines geistig und sittlich armen Heidentums auf. Sie hatten eine fast pathologische

Neigung zum Trunk. Sie schienen der Charakterfestigkeit und Selbständigkeit des Urteils zu entbehren. Dazu waren sie meist überaus arm. Trotzdem wurde in aller Geduld und Ausdauer an der Aufgabe gearbeitet, und die folgende Entwicklung sollte zeigen, daß sie erheblich weiter gefördert waren, als die Missionare annahmen. Die Mission hatte das Glück, in Dr. A. Nottrott und Ferdinand Hahn, später in Kiefel und Lic. Stosch besonnene und einsichtige Führer zu haben, welche trotz der immer wieder drückenden finanziellen Verlegenheiten an dem innern und äußeren Ausbau des sich weithin verzweigenden Werkes arbeiteten.

Die Mission der Brüdergemeine im westlichen Himalaja. Nördlich von der Tiefebene des Pandschab und der oberen Dschamna türmt sich in meist parallel von Westen nach Osten laufenden Bergketten die unabsehbare Bergwildnis des Himalaja auf. Die Berge erheben sich bis zu 7500—7800 Metern. Zwischen diesen mit ewigem Schnee bedeckten Bergketten dehnen sich weite, kahle, menschenleere Hochebenen in einer Höhe von 3000—5000 Metern, oder es sind jäh und schroff Felstäler und Schluchten eingerissen, in deren Tiefen gewaltige Ströme brausend ihren Weg erzwingen. Nur selten weitet sich das Tal und läßt für eine fruchtbare Ebene Raum, auf welche von allen Seiten die Schneegipfel in unvergänglicher Schönheit herniederschauen.

Die hier liegenden Berglandschaften Lahul (eigentlich Lahaul, engl. Lahoul) und das östliche Kunawur sowie die (zu Kaschmir gehörige) Landschaft Ladach (engl. Ladakh) haben vorwiegend tibetisches Gepräge und werden auch oft „Klein Tibet" genannt. Das Tibetische hat eine klassische, umfangreiche Literatur mit eigenen Schriftzeichen. Leider ist aber die Schriftsprache, ursprünglich der Dialekt der Umgegend von Lhassa, in dem grammatischen und lexikalischen Stadium von vor einem halben Jahrtausend stehen geblieben, während die Volksdialekte sich in Ost und West üppig und regellos weiter entwickelt haben. Es ist dadurch der unerfreuliche Zustand eingetreten, einmal daß Ost- und Westtibeter, ja selbst Tibeter so nahe gelegener Landschaften wie Lahul und Kunawar sich kaum noch verständlich machen können. Vor allem aber ist zwischen der geschriebenen und der gesprochenen Sprache ein so großer Unterschied, als sollte ein Volk französisch sprechen, aber klassisches Latein schreiben. Die Schriftsprache ist dadurch das Geheimnis einer kleinen Anzahl Gebildeter, vornehmlich von Lamas geworden, ist aber zur Ver-

breitung neuer Wahrheiten und der Heiligen Schrift weniger geeignet. Bei den unablässigen Kriegsstürmen, welche verheerend über die hindostanische Tiefebene dahin brausten, suchten viele Hindu Zuflucht in den fruchtbaren und wunderbar schönen Landschaften der leicht zu verteidigenden Bergländer und gründeten dort eine große Anzahl von Duodezstaaten, und die Hindostani sprechenden Mohammedaner rissen hier großenteils die Herrschaft an sich, besonders in Kaschmir und den angrenzenden Landschaften. So drangen von Süden und Westen her indische Sprachen, besonders Hindostani und Hindi in diese Bergwildnis ein. Dieser seit einem halben Jahrtausend fortgehende Prozeß hat die Landschaften des westlichen Himalaja ethnographisch und linguistisch zu einem zurzeit noch unübersehbaren Gewirr gestaltet. In der Religion herrscht in Lahul, Ladakh und Ost-Kunawur der tibetische Lamaismus, die entartete mongolische Form des nördlichen Buddhismus, welche im Dalai-Lama von Lhassa die dauernde Inkarnation Buddhas sieht, in zahlreichen und großen Mönchs- und Nonnenklöstern eine fast unbeschränkte Herrschaft eines wenig gebildeten Priesterstandes, der Lamas, aufgerichtet und das religiöse Leben in einem toten Formalismus „guter Werke", besonders der Gebetsmühlen, den „mane" oder Mauern mit heiligen Steinchen oder Gebetsinschriften usw. verknöchert hat.

Als 1850 der phantastische, aber begeisterungsvolle China-Missionar Karl Gützlaff Deutschland durchzog, um überall Freunde für China zu werben, entschloß sich auf seinen Rat die Brüdergemeine, eine Mission in der Mongolei zu unternehmen. Der Versuch, dorthin durch Rußland und Sibirien zu gelangen, schlug fehl, weil die russische Regierung die Pässe verweigerte. Man beschloß, durch Indien und Tibet zu reisen. Allein auch die wiederholten Versuche (1854), von Lahul oder Ladakh aus in Tibet einzudringen, schlugen fehl, weil Tibet für jeden Europäer hermetisch verschlossen war. So ließen sich die beiden Brüdermissionare Heyde und Pagell am 26. Oktober 1856 in Kyelang in der Landschaft Lahul am Oberlaufe des Bhaga nieder, kurz bevor sich derselbe mit dem aus einem Seitentale hervorbrechenden Tschandra vereinigt und mit ihm zusammen den Tschinab bildet. Im Jahre 1857 stieß zu ihnen der für Sprachen genial begabte Jäschke. Dieser erwarb sich ein großes Verdienst um Mission und Wissenschaft, indem er das klassische Tibetisch, die Schriftsprache, durchforschte und in grundlegenden Werken zugänglich machte. Er schrieb eine kleine tibetische Grammatik und

ein großes, äußerst wertvolles „Handwörterbuch der tibetischen Sprache" (Gnadau 1871, 658 Seiten; auf Veranlassung der indobritischen Regierung ins Englische übersetzt, London 1881, neu bearbeitet von Miss. Heyde 1902). Dazu übersetzte er fast das ganze Neue Testament in das klassische Tibetisch*) und schrieb eine Reihe wertvoller Schul- und Kirchenbücher. Er ist einer der Bahnbrecher in der wissenschaftlichen Erforschung des Tibetischen und der Begründer einer christlichen Literatur in dieser Sprache. Leider wird die Verwendbarkeit der wertvollen Schriften durch die oben erwähnte sprachliche Zerrissenheit des Landes und den Abstand von Volkssprache und Büchersprache sehr beeinträchtigt. Jäschke mußte 1868 mit erschütterter Gesundheit nach Deutschland zurückkehren und starb am 24. Sept. 1883 in Herrnhut. Während sich Jäschke vorwiegend diesen sprachlichen und wissenschaftlichen Arbeiten widmete, suchten seine Mitarbeiter direkte Missionsarbeit zu betreiben. Sie stießen auf große Schwierigkeiten: die überaus dünne Bevölkerung war in der wegelosen, zerrissenen Bergwildnis nur auf sehr schwierigen, oft lebensgefährlichen Reisen zu erreichen; der öde Lamaismus machte die stumpfe, arme Landbevölkerung religiös gleichgültig und fast gänzlich unempfänglich, und die um ihren schrankenlosen Einfluß besorgten Lamas und die das Volk in drückender Leibeigenschaft knechtenden Dscho's oder Landedelleute stellten sich den Missionaren hindernd in den Weg. Die zumal bei den niedern Volksschichten herrschende wüste Polyandrie und die aus Hindostan eingedrungene Kaste machten auch sozial die Stellung der wenigen Übergetretenen außerordentlich schwierig und legten der Mission gebieterisch die Pflicht auf, in diesem an Hilfsmitteln jeder Art so armen Lande den jungen Christen eine neue Existenz zu schaffen. Und das Leben in der dünnen Hochgebirgsluft bei 3500—4500 Metern Höhe griff besonders das Nervensystem der Missionare stark an, machte sie für schwere typhöse Krankheiten empfänglich und raffte viele ihrer Kinder dahin. So ist es nur sehr langsam und unter reichlicher Tränensaat vorangegangen. Im Jahre 1864 gründete Pagell in Pu (Poo) am oberen Satletsch in der Landschaft Kunawur eine zweite Station. Im Jahre 1885 gab der Maharadscha von Kaschmir, der sich dem Eindringen der Mission in sein Reich lange widersetzt hatte, die Erlaubnis, in Leh, der Hauptstadt von Ladakh eine dritte Station zu gründen. Aber

*) Neue Auflage, von Miss. Heyde gründlich umgearbeitet, Dardschiling 1903.

als diese besonders durch die treue Arbeit des tüchtigen Redslob und des Missionsarztes Dr. Marx erfreulich aufblühte, rafften schwere Krankheiten in wenigen Wochen beide Männer hinweg. Seit 1897 hat man eine größere Ausdehnung der Arbeit in Angriff genommen: Von Leh ist die Nebenstation Kalatse (1899), von Kyelang die Außenstation Tschot (1897), von Pu die Nebenstation Tschini (1900) gegründet, und um dem ganzen Werke einen zuverlässigen Stützpunkt zu geben, wurde in Simla eine vierte Hauptstation errichtet (1900). Die numerischen Erfolge waren entmutigend gering. Die ersten Taufen fanden nach zehnjähriger Wartezeit 1865 statt; 1871 zählte man 17, 1881 nach einem Vierteljahrhundert 34 Getaufte. Im Jahre 1904 — nach einem halben Jahrhundert — hatte man 116 Gemeinde-Mitglieder und dazu 20 weitere in der geistlichen Pflege der Missionare Stehende. Je und dann hat sich ein Lama der Mission angeschlossen, doch nur solche aus dem Innern Tibets, welche nach den Missionsstationen verschlagen waren. Unter den Christen gab es viel Schwachheit und Eigensinn, auch grobe Sünden und Rückfälle ins Heidentum. Doch haben sich auch einige Christen als scheinende Lichter bewährt, besonders der eifrige Evangelist Paulu auf Pu. Im ganzen ist dies Gebiet eines der schwierigsten und entsagungsreichsten des indischen Missionsfeldes.

Der Krieg brach völlig unvermutet über die deutsche Missionsarbeit in Indien herein und schuf mit einem Schlage eine veränderte Lage. Es ist kein Zweifel, daß damit ein einschneidender Abschnitt in der indischen Missionsgeschichte überhaupt eingetreten ist. Gleich von Anfang war der Briefwechsel und der Geldverkehr zwischen der Heimat und den indischen Missionen außerordentlich erschwert. Von Monat zu Monat wurden den deutschen Missionaren empfindlichere Beschränkungen auferlegt. Erst wurden sie auf Parole gestellt und mußten sich wöchentlich oder täglich melden, dann wurde ihnen jede Reisetätigkeit untersagt und sie nur auf die Missionsstation beschränkt, dann wurden die nicht ordinierten Missionare interniert, dann alle Missionare im dienstpflichtigen Alter, dann auch die Greise, die Frauen und die Missionsschwestern. Dann wurden durch zwei Fahrten der Golkonda am 15. November 1915 115 evangelische Missionsgeschwister mit 113 Kindern und Ende März 1916 109 Missionsgeschwister und 50 Kinder nach Deutschland abgeschoben. Es blieben in der Basler Mission 15 Schweizer Missionare, 9 Missionarsfrauen und Schwestern, in der Leipziger Mission drei

ehrwürdige Greise, in der Hermannsburger und in der Goßnerschen Gangesmission einige wenige Missionare britischer Nationalität — kurz im Frühling 1916 waren die deutschen Missionsfelder von der großen Zahl ihrer deutschen Missionsarbeiter fast gänzlich entblößt. In jener ersten Zeit regte sich in den nichtdeutschen Missionskreisen viel Hilfsbereitschaft. Es wurde ein Aufruf erlassen, daß Missionare aller Nationalitäten regelmäßig monatlich einen Beitrag zur Unterstützung der in den Krieg verwickelten Missionen leisten sollten. Dr. Mott und seine Freunde sandten aus Amerika beträchtliche Summen. Selbst die hochkirchliche SPG. leistete auf Antrag des anglikanischen Bischofs von Tschota Nagpur einen erheblichen Zuschuß zur Unterstützung der Goßnerschen Kolsmission. Aber als die Kriegsleidenschaft in den angelsächsischen Kreisen, auch in denen der Missionare, von Monat zu Monat stieg, zumal nach der Versenkung der Lusitania, da versiegten alle diese Hilfsquellen. Die Regierung sperrte am 1. April 1916 alle den deutschen Missionen für ihre Schulen und Krankenhäuser bisher geleisteten Zuschüsse (grants). Da wurde in der Tat die Frage brennend, wie die deutsche Missionsarbeit weitergeführt werden solle. Sie wurde in den verschiedenen Missionen sehr verschieden beantwortet. In der Basler Mission waren, wie wir sahen, wenigstens 30 Missionsleute Schweizer Abkunft zurückgeblieben. Aber auch sie fühlten sich keineswegs sicher, und wie sollten sie zehn Hauptstationen in Kanara und Kurg, fünf in Süd-Mahratta, acht in Malabar und drei auf den Blauen Bergen versorgen? Wie sollten sie eine weit zerstreute Christenheit von 20000 Seelen geistlich pflegen? Wie sollten sie 211 Schulen mit 21000 Schülern versorgen? Es ist zu begreifen, daß die Schweizer Brüder den Plan erwogen, die Basler Mission in eine rein schweizerische Gesellschaft umzugestalten. Darauf konnte das Basler Komitee natürlich nicht eingehen; dagegen übertrug es die Leitung der indischen Mission Anfang 1916 auf das Missionsfeld. Die dortigen Schweizer bildeten also eine sich selbst regierende Freimission. In der schweizerischen Missionsgemeinde regte sich ein lebhaftes Mitgefühl mit den in so unsicherer Lage in Indien zurückgebliebenen schweizerischen Missionaren. Das gab den Anstoß zur Gründung eines „Schweizerischen Missionsausschusses", der sich die Aufgabe stellte, für die Schweizer Missionare in Indien bei der britischen Regierung einzutreten und weitere Schweizer für das indische Missionsfeld zu gewinnen. Die Ausreise von Schweizer Missionaren nach

Indien wurde von der britischen Regierung nicht gestattet, dagegen gab sie einem Vertreter des Missionsausschusses, dem Arzt Dr. de Benoit, Einreiseerlaubnis. de Benoit verhandelte im Auftrag seiner Schweizer Brüder eingehend mit der britischen Regierung in dem „Indischen Nationalen Missionsrate". Das Ergebnis war zur peinlichen Bestürzung der heimatlichen Missionskreise eine willkürliche Aufteilung der Basler Mission. Die Schweizer behielten sich als „Evangelische Kanaresenmission" Süd-Kanara und Süd-Mahratta vor. Sie stellten sich unter die Leitung des „Nationalen Missionsrates", der damit den wesleyanischen Missionar Tomlinson in Meisur beauftragte. Erst im Jahre 1922 wurde Dr. de Benoit selbst gestattet, die Missionsleitung zu übernehmen. Um dem stürmischen Drängen der nationalistischen Kreise entgegenzukommen, gaben die Schweizer ihrer Kirche eine freiheitliche Verfassung, in der die ausländische Mission und die indische Kirche als zwei gleichberechtigte Größen koordiniert sind. Die Mission auf den Blauen Bergen und in Kurg übernahmen die englischen Wesleyaner, an deren Arbeitsfeld in Meisur sich diese Stationen bequem angliederten. Das wenig entwickelte Arbeitsgebiet in Nord-Kanara wurde der indischen nationalen Missionsgesellschaft übertragen, die es ihrem syrischen Zweige übergab. Die Christengemeinden in Malabar konstituierten sich als eine selbständige indische Kirche und schlossen sich der „Vereinigten südindischen Kirche" an. Sie wären kaum imstande gewesen, mit ihrer schwachen Kraft die Bürde der kirchlichen Verwaltung zu tragen. Die Londoner Mission, die Wesleyanische Missionsgesellschaft und auch wohl amerikanische Missionskreise erklärten sich wenigstens für einen Zeitraum von 5 Jahren bereit, finanzielle Zuschüsse zu leisten. Das Christian College in Madras übernahm das Basler Missions-College in Kalikut. Die englische Regierung hatte zunächst nicht übel Lust, die großen industriellen Anlagen der Basler Missions-Handelsgesellschaft einzuziehen und meistbietend zu verkaufen. Das konnte durch das Eingreifen englischer Missionsfreunde, besonders Mr. Oldhams, verhindert werden. Sie wurden einer sogenannten Commonwealth Ltd. unterstellt, die verpflichtet wurde, den Reingewinn für die Arbeiten der früheren Basler Mission zu verwenden. Sie lieferten im Jahre 1921 die stattliche Summe von 227 860 Rupies ab. Davon erhielt die wenig leistungsfähige Eingeborenenkirche von Malabar 100 000 Rupies, der Kanaresische Evangelische Missionsverein 90 000 Rupies, die Wesleyanische Missionsgesellschaft für die

Unterhaltung der Arbeit auf den Blauen Bergen und in Kurg 15000 Rupies, die Indische Nationale Missionsgesellschaft für die Arbeit in Nord-Kanara 5400 Rupies und das Christian College in Madras für die Unterhaltung des Missions-Colleges in Kalikut 4000 Rupies. Da hat man zugleich einen Maßstab für die verhältnismäßige Bedeutung der einzelnen Teile des alten Basler Missionsgebietes.

Die Leipziger Mission war in der glücklichen Lage, schon seit zwei Menschenaltern in inniger Arbeitsgemeinschaft mit der Schwedischen Kirchenmission zu stehen, die auf ihrem Arbeitsfelde seit 1901 einen eigenen Kreis, die sogenannte Süd-Synode, im Unterschied von der allerdings sehr viel umfangreicheren Leipziger Nord-Synode, in eigene Verwaltung übernommen hatte. Die Schwedische Kirchenmission übernahm jetzt vollständig das Leipziger Arbeitsgebiet. Allerdings war auch sie während der Kriegsjahre lästigen Einschränkungen unterworfen: Neu ausgesandten Missionaren, sogar harmlosen Missionsschwestern wurde die Landung in Indien nicht gestattet. Alle schwedischen Missionare, die Verwandte in Deutschland hatten, wurden aus dem ehemaligen Leipziger Arbeitsfelde ausgewiesen. Die schwedischen Missionsfreunde konnten nur schwer die beträchtlichen Geldmittel aufbringen, die zur Fortführung der Leipziger Missionsarbeit erforderlich waren. Die Dänische Missionsgesellschaft stellte erhebliche Zuschüsse und auch eine wertvolle Missionskraft aushilfsweise zur Verfügung. Man hielt es zeitweilig für die einzig mögliche Lösung, die große Leipziger Nord-Synode als eine selbständige tamulische Volkskirche zu organisieren. Als im Jahre 1916 die beiden letzten Leipziger Missionare, russische Staatsangehörige aus den Ostseeprovinzen, ausgewiesen wurden, arbeitete einer derselben, Brutzer, einen Entwurf zur Errichtung einer unabhängigen tamulischen Kirche aus, damit die Gemeinden nicht führerlos seinen oder gar der Aufsicht einer englischen Missionskirche unterstellt würden. Obgleich gegen diesen Kirchenverfassungs-Entwurf erhebliche Bedenken bestanden, die bei der Schwierigkeit der Verhandlungen zwischen den Führern der Tamulengemeinden, den schwedischen Missionaren, der schwedischen Missionsleitung in Upsala und dem Missionskollegium in Leipzig nur schwer und unvollständig überwunden werden konnten, reifte unter der Not der Zeit der Plan schnell. Am 14. Januar 1919 wurde auf der zwölften tamulischen Synode in

Tandschaur die selbständige „Tamulische evangelisch-lutherische Kirche" konstituiert. An ihrer Spitze steht die in jedem dritten Jahre zusammentretende evangelisch-lutherische Synode als die eigentlich gesetzgebende Körperschaft. Sie wählt für die Zeit zwischen ihren Tagungen einen Synodal-Ausschuß, der in der Regel in jedem Jahre einmal die laufenden Geschäfte erledigt. Für die eigentliche Kirchenleitung wählt die tamulische Synode ein Consistorium ecclesiasticum, also einen Kirchenrat von fünf Mitgliedern, dessen Präsident vorläufig ein Schwede ist. Neben dieser indischen Kirchenordnung besteht die „Mission" als selbständige Größe, welche alle Angelegenheiten des ausländischen Personals in eigenen Konferenzen selbständig ordnet, die höheren Schulen und die Seminare leitet, für die Schaffung einer tamulischen christlichen Literatur sorgt usw. Zur Vervollständigung dieses kirchlichen Neubaues wurde nach der heimatlichen Sitte Schwedens als Präsident des tamulischen Kirchenrates D. Dr. Heumann am 7. März 1921 zum Bischof geweiht. Allerdings kam es gerade über dieser Einführung des Bischofsamtes zu einem ernsten Konflikt. Die schwedische lutherische Staatskirche war gerade auf der anglikanischen Lambeth-Konferenz 1920 als gleichberechtigte Schwesterkirche anerkannt. Bei der Spannung zwischen Anglikanismus und Luthertum in Südindien fürchteten führende Glieder der tamulischen Volkskirche ein Hinübergleiten in anglikanische Bahnen. Der alte Pastor Samuel, eine Säule der Kirche, trat aus und ging zu den Missouriern über. Es drohte zuzeiten eine Kirchenspaltung. Das Leipziger Missionskollegium mußte begütigend eingreifen und konnte es um so eher, da inzwischen auch in Sachsen das Bischofsamt eingeführt war. Trotz aller Schwierigkeiten ist die Arbeit der Leipziger Mission in der Hauptsache ungehindert weitergegangen. Die Zahl der Christen ist auf 22444 gestiegen, wozu 1496 Taufbewerber kommen. In 287 Elementarschulen und 42 anderen Lehranstalten verschiedener Grade werden 12450 Schüler und 3415 Schülerinnen unterrichtet. Zu den Kosten des Schulwesens leistet die Regierung einen Zuschuß von fast 50000 Rupies.

In der Hermannsburger Telugu-Mission hatte sich gerade 1912 eine enge Arbeitsgemeinschaft mit der amerikanischen Ohio-Synode dadurch angebahnt, daß letztere zwei Stationen als selbständiges Arbeitsgebiet übernommen hatten. Diese Lutheraner traten nun in die ganze Hermannsburger Missionsarbeit ein. Freilich hatten auch sie mit

der britischen Regierung große Schwierigkeiten. Während der Dauer des Krieges wurde keinem ihrer Missionare die Landung in Indien gestattet. Die indische Regierung verfügte, daß die Hermannsburger Mission von der amerikanischen General-Synode von Gantur aus verwaltet werden solle. Die Ganturmission konnte aber nur einen Missionar für diesen Dienst erübrigen. Die Ohio-Synode half mit Geldmitteln. Nach dem Kriege ist aber wenigstens eine einigermaßen ausreichende missionarische Besetzung des Hermannsburger Gebietes erreicht.

Die Breklumer Mission hatte schon von Anfang an, also seit 1882, in enger Arbeitsgemeinschaft mit der ihr benachbarten Mission des amerikanischen lutherischen Generalkonzils gestanden. Leider hatte dieses selbst so empfindlichen Mangel an Arbeitskräften, daß es nur einen seiner Missionare, Neudörffer, mit der Beaufsichtigung des ausgedehnten Breklumer Missionsfeldes beauftragen konnte, und Neudörffer hatte obendrein noch einen eigenen großen Missionsbezirk, so daß er nur ab und zu auf einige Wochen zu den Breklumer Stationen reisen konnte. Trotzdem ging es in erfreulicher Weise vorwärts. Die Zahl der Getauften stieg auf über 20000. Es war ein Glück, daß am 28. März 1919 zwei bewährte Helfer, Christopal Bara und Theophilus von Salur, zum Predigtamt ordiniert werden konnten, von denen der eine in der Hauptsache die Stationen auf den Hochländern des Jeypurlandes und der andere die Stationen am Fuße der Ostghats übernahm. Freilich ist das eine sehr kümmerliche Besetzung dieses vielversprechenden Arbeitsfeldes.

Die Goßnersche Kolsmission hatte seit der Vertreibung der deutschen Missionare eine bewegte Geschichte. Der anglikanische Bischof von Tschota Nagpur, Foß Westcott hatte mit dem Goßnerschen Präses Lic. Stosch vereinbart, daß er die Leitung der Schulen und des äußeren kirchlichen Betriebes übernehmen, daß er aber keinen Versuch machen werde, den lutherischen Bekenntnisstand der Gemeinden zu ändern oder die lutherischen Christen für die anglikanische Kirche einzufangen. Er hat sein Versprechen jahrelang loyal gehalten und hat sich große Mühe gegeben, in Indien, England und Amerika die Geldmittel zur Aufrechterhaltung des Goßnerschen Missionsbetriebes flüssig zu machen. Er rechnete bestimmt darauf, daß die Goßnerschen Missionare bald würden zurückkehren dürfen. Als sich der Krieg von Jahr zu Jahr in die Länge zog und die Absicht der Regierung immer deutlicher wurde, auch nach dem Kriege

die deutsche Mission auf absehbare Zeit in Indien nicht wieder zuzulassen, beauftragte der Indische Nationale Missionsrat den Bischof, mit den Goßnerschen Gemeinden über einen Zusammenschluß mit der anglikanischen Kirche zu verhandeln, und zwar auf der Grundlage, daß der Bekenntnisstand der lutherischen Gemeinden gewahrt werden solle. Allein von einem Aufgehen in der anglikanischen Kirche, mit der sie zwei Menschenalter hindurch in beständiger Reibung gestanden hatten, wollten die lutherischen Gemeinden durchaus nichts wissen. Der Nationale Missionsrat veranstaltete eine offizielle Befragung der lutherischen Gemeinden. Ihr Ergebnis war, daß diese sich fast einstimmig entschlossen, sich als eine selbständige, lutherische Kolskirche zu konstituieren und die amerikanischen Lutheraner um Hilfe anzurufen. Am 30. Juli 1921 wurde die Verfassung der Goßnerschen Evangelisch-lutherischen Kirche in Tschota Nagpur und Assam in der Provinzial-Hauptstadt Patna gerichtlich eingetragen und die Kolskirche damit eine öffentlich anerkannte Körperschaft mit Rechtsfähigkeit. Die Verfassungsverhältnisse sind allerdings vorläufig noch recht kompliziert. Die Kolskirche selbst hat sich unter der Beratung der amerikanisch-lutherischen Missionare eine Verfassung nach amerikanischem Muster gegeben. Sie sieht außer den kirchlichen Vertretungen der Katechistenschaften, der Pastoratsgemeinden, der Stationsbezirke und der Gesamtkirche noch 14 verschiedene Arbeitsausschüsse von je fünf Personen vor. Dieser komplizierte Apparat ist den einfachen Verhältnissen der Kolskirche wenig angepaßt, und es kann lange dauern, bis er wirklich funktionieren wird. Dazu kommt nun aber noch der Beirat und der Treuhänderrat; letzterer als staatlich eingesetzte Instanz für die Vermögensverwaltung, ersterer als die vom Indischen Nationalen Missionsrate eingesetzte missionarische Aufsichts- oder Kontrollbehörde. Zum Glück kommt von dem Fünfmännerkollegium des Beirats ernstlich nur der Vertreter der amerikanischen lutherischen Mission, erst Rev. Rupley, dann Rev. Cannaday in Betracht, dem einige amerikanische Missionsschwestern zur Seite stehen. Leider ist die missionarische Besetzung des ausgedehnten Missionsfeldes völlig unzureichend. Das große, von Missionar Uffmann mit so großer Selbstverleugnung geleitete Aussätzigen-Asyl in Purulia ist von der Edinburger Aussätzigen-Mission in Undank endgiltig der Goßnerschen Mission entzogen. Die englisch-kirchliche Missionsgesellschaft hat Rev. Cannon mit der Leitung beauftragt. Übrigens

konnten am 23. Juli 1916 siebzig Aussätzige und zehn nichtangesteckte Kinder von Aussätzigen getauft werden. Die Goßnersche Gangesmission ist in der Weise aufgeteilt worden, daß Darbhanga an die amerikanischen bischöflichen Methodisten, Muzafferpur an die Anglikaner, Tschapra an die Regions beyond Miss. Union und Ghazipur an die englischen Baptisten übergeben ist. Die letzten Goßnerschen Missionare, Lorbeer und Winkler, beide keine Reichsdeutsche, sind in schnöder Weise von ihren Stationen vertrieben. Übrigens hat der damalige Bischof von Tschota Nagpur, der jetzige Metropolitan von Indien, den Goßnerschen Missionaren öffentlich bezeugt, daß sie sich keiner Handlung der Illoyalität gegen die britische Regierung schuldig gemacht haben. Diese vielbeachtete öffentliche Ehrenerklärung war um so wertvoller, als allerdings unter den Uraon an den Grenzen des Lohardagga und Palamau-Bezirkes erhebliche Unruhen ausgebrochen waren, welche als Tana-Bhagat-Bewegung sogar den Krieg überdauert haben. Erst hatte sie wohl einen starken politischen, antienglischen Einschlag; neuerdings scheint sie mehr sozial und religiös zu sein; ihre Losungen sind: kein Branntweingenuß und keine blutigen Opfer.

Für die stille Arbeit der Brüdergemeine in den schwer erreichbaren Hochtälern des Himalaja bedeutete es eine bedauerliche Einschränkung, daß von der kleinen Zahl der Arbeiter fünf interniert und repatriiert wurden; es wurde auch besonders schmerzlich empfunden, daß unter ihnen der Missionar Dr. A. H. Francke war, der sich durch wissenschaftliche Arbeit im Dienst der indischen Regierung (zur Erforschung der tibetischen Geschichte, Literatur und Altertümer) sehr verdient gemacht hatte. Da indessen die Brüdergemeine eine internationale Kirche ist, die auch in England seit fast zwei Jahrhunderten einen autonomen Zweig besitzt, konnte dieses Gebiet ohne große Schwierigkeit in die Verwaltung dieses englischen Zweiges übergehen. In seinem Auftrag besuchte Bischof Ward im Sommer 1920 die verwaisten Stationen, um für die notdürftige Weiterführung der Arbeit Vorsorge zu treffen. Seine wichtigste Tat war die Ordination der beiden Tibeter Joseb und Dewasung zu Geistlichen. Dewasung soll dem in Leh arbeitenden Missionar zur Seite stehen, Joseb mit der Leitung der kleinen Gemeinde in Kyelang betraut werden. Die in den letzten Jahren vor dem Kriege angelegten Posten Kalatze, Tschini und Simla können zur Zeit nicht behauptet werden. Derweile wird in der Heimat fleißig an der

Übersetzung des Alten Testaments in die tibetische Sprache gearbeitet. Schon die dortigen Pioniere, namentlich der sprachkundige Jaeschke, hatten eine weitschauende Politik verfolgt. Sie begannen ihre Arbeit nicht in einem der westlichen Dialekte, sondern in einem leichten, klassischen Tibetisch, mit dem, wie die Erfahrung gezeigt hat, Lesern in allen Teilen des großen Landes gedient ist. Das Neue Testament ist bereits längst vollständig übersetzt und revidiert und wird von Indien und China aus unter den Tibetern verbreitet. An der Übersetzung des Alten Testaments arbeitet unverdrossen der inzwischen als Dozent an die Berliner Universität berufene Missionar Dr. A. H. Francke. Die britische Bibelgesellschaft trägt opferwillig zu den Kosten bei.

Die Vertreibung der deutschen Mission aus Britisch-Indien gehört zu den Unbegreiflichkeiten und Brutalitäten des furchtbaren Krieges. Daß Missionen, die zum Teil seit 200 Jahren in aller Stille und in großem Segen arbeiten konnten und auch unter der Nervosität und Unruhe des Krieges kein Zeichen von Illoyalität gegeben haben, ohne Angabe von Gründen und unter fortgehender, unbilliger und ungerechter Verdächtigung in der englischen Presse vertrieben wurden und ihnen auch heute, länger als vier Jahre nach dem Friedensschluß die Rückkehr nicht gestattet wird, ist ein Flecken auf der Ehre des „christlichen" Englands, das sich seit einem Jahrhundert zum Vorkämpfer der evangelischen Mission aufgeschwungen hatte.

---

7. Die katholische Mission in Britisch-Indien im 19. Jahrhundert.

Es wird sich nicht empfehlen, die Geschichte der römisch-katholischen Mission mit der gleichen Ausführlichkeit zu erzählen. Sie hat annähernd die gleichen Entwicklungsstufen durchgemacht, nur in der Regel etwas langsamer und etwas später als die protestantische Mission. Sie hat seit der Mitte des Jahrhunderts mit denselben Problemen zu ringen, mit der Kulturpolitik der anglo-indischen Kolonialverwaltung, mit dem Erwachen des nationalen Gedankens bei den indischen Völkern, mit den eklektischen Mischbildungen in den verschiedenen indischen Religionen, mit den Massenbewegungen

und den eigentümlichen sich daraus ergebenden Fragen, mit den wirtschaftlichen Nöten, welche die abgrundtiefe Armut der meisten indischen Christen verursacht, usw. Wir heben nur diejenigen Episoden aus der katholischen Missionsgeschichte heraus, welche eigenartige Entwicklungen darstellen.

Da ist zuerst der Padroado-Streit. Wir berichteten schon, wie von den ausgedehnten und blühenden katholischen Missionen des 16. und 17. Jahrhunderts fast nur Ruinen übrig geblieben waren. Man schätzte die Zahl der römisch-katholischen Christen gewöhnlich auf 450000 bis 500000. Erwägt man, daß darin die Viertelmillion der unierten syro-malabarischen Christen in Travankor und Kotschin, sämtliche weiße Katholiken, die Massen von mehr oder weniger zwangsweise konvertierten Goanesen und außerdem die Reste der katholischen Missionsfelder in Süd-, Mittel- und Nordindien beschlossen sind, so möchte man die Zahl eher für zu gering halten. Nun hatte aber die portugiesische Krone aus der Zeit der kolonialen Weltherrschaft Portugals das Patronatsrecht und damit die ausschließliche Bestallung von Bischöfen und Geistlichen, den Bau von Kirchen, die Berufung von Missionsorden und Weltpriestern ausschließlich in der Hand. Aber die Krone Portugals war schon längst nicht mehr imstande und noch weniger willens, diesen kostspieligen Verpflichtungen nachzukommen. Die Kirchen verfielen, die Bistümer und Erzbistümer blieben jahrzehntelang unbesetzt. Neuen Missionsorden, überhaupt neuen Missionskräften wurde das Eintreten in die indische Mission argwöhnisch verboten. Die katholische Mission und Kirche in Indien drohte an dem portugiesischen Padroado zugrunde zu gehen. Papst Gregor XVI. forderte 1832 die portugiesische Regierung auf, entweder ihren Patronatspflichten in ausreichender Weise Genüge zu tun, oder aber auf das Padroado endgültig zu verzichten. Die Krone Portugal antwortete überhaupt nicht. Da ging die Propaganda mit der Begründung von selbständigen sogenannten Vikariaten vor, d. h. mit der Einrichtung von Bistümern, die unmittelbar dem päpstlichen Stuhl und der Propaganda unterstellt waren, deren Inhaber aber eben nur den Titel Vikare oder, wenn die kirchliche Bildung erst in den Anfängen war, apostolische Präfekten führten. So wurden 1832 das Vikariat Madras, 1834 Bengalen und Ceylon, 1836 Madura und die Koromandelküste, 1837 Nord-Malabar, 1845 Patna und Mangalur, 1847 Colombo und Jaffna auf Ceylon, 1850 West- und Ostbengalen,

Vizagapatam, Maisur und Coimbatur, 1851 Heiderabad, 1853 Verapoli und Quilon, 1854 Bombay und Puna gegründet usw., d. h. der päpstliche Stuhl ging planmäßig daran, ganz Indien mit einem Netze kirchlicher Organisation zu überziehen. Das Metropolitankapitel von Goa sah darin eine Verletzung unveräußerlicher Rechte der portugiesischen Krone und bestrafte jeden Verkehr mit den päpstlichen Vikaren oder den Missionaren der Propaganda mit dem Interdikt. Papst Gregor XVI. suchte durch das Breve multa praeclare vom 24. April 1839 Ordnung zu schaffen, aber die widerspenstigen Prälaten traten darauf in das Schisma ein, und dieses unglückliche Schisma hat nun ein volles halbes Jahrhundert, bis 1886 die katholische Kirche weder zur Ruhe noch zum inneren Aufbau kommen lassen. Die widerspenstigen Goanesen überhäuften die Missionare der Propaganda mit Prozessen, erstritten sich dabei mit Hilfe falscher Zeugen und der irregeleiteten britischen Behörden zahlreiche Kirchen und Missionsstationen und zogen mit den Gotteshäusern auch viele Gemeinden in die Spaltung hinein. Das Unglück wurde erst recht groß, als 1844 der in Rom zum Erzbischof von Goa geweihte Joseph de Sylva y Torres und ein Jahrzehnt später der Bischof Joseph de Matta von Macao Hunderte von indischen Priestern ordinierte und so mit zahlreichen, aber zweifelhaften und ungebildeten Subjekten die kirchlichen Ämter besetzte. Um das Unglück voll zu machen, schloß im Auftrag des Papstes Pius IX. 1857 der päpstliche Staatssekretär Antonelli ein neues Konkordat mit der portugiesischen Krone, in dem ihre Ansprüche weitgehend anerkannt wurden. Die Vikariate sollten aufgehoben werden, sobald Portugal an deren Stelle neue Bischofssitze errichtete; dem Erzbischof von Goa wurde eine weitgehende außerordentliche Jurisdiktion über alle indischen Katholiken verliehen, und das portugiesische Padroado wurde aufs neue anerkannt. Es ist noch heute ein höchst merkwürdiger Anblick, zumal in den südindischen Städten, wenn in derselben Straße sich zwei katholische Kirchen gegenüberliegen, eine goanesische und eine römische, die also damals ein halbes Jahrhundert lang in Todfeindschaft miteinander lebten. Endlich, am 23. Juli 1886 gelang es dem Papste Leo XIII. mit der Krone Portugal ein neues Konkordat abzuschließen. Portugal behielt das Padroado nur über die Patriarchaldiözese Goa und deren Suffraganstühle Damao, Kotschin und Mailapur; eine Anzahl von Goanesengemeinden, die im Gebiete der Propaganda lagen, wurden den

portugiesischen Bischöfen unterstellt. Um dies gleich noch hinzuzusetzen: im Jahre 1913 hat das inzwischen republikanisch und radikal gewordene Portugal das alte Padroado von sich aus vollständig abgeschafft, d. h. alle Staatszuschüsse für kirchliche Zwecke in Indien sind aus dem Budget gestrichen. Die goanesische Jurisdiktion ist aber bis heute bestehen geblieben.

Nunmehr hatte also der päpstliche Stuhl volle Freiheit, die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen. Seit dem Jahre 1886 ist eine viel verzweigte kirchliche Hierarchie eingerichtet.

Sie gliedert sich zur Zeit in 9 Erzdiözesen, 26 Diözesen, 4 syromalabarische und 3 lateinische Vikariate und 2 Präfekturen, also in 44 wirkliche Diözesen. Die Gliederung ist damit nicht abgeschlossen. Fast jedes Jahr berichtet von der Abtrennung eines neuen Sprengels durch den päpstlichen Stuhl, teils um übergroße Diözesen zu teilen, teils um besondere Bedürfnisse zu befriedigen. Wir begnügen uns die derzeitige Liste zu geben, immer mit der Körperschaft, welcher die geistliche Versorgung obliegt.

I. Erzdiözese Goa (errichtet 1533).
Suffraganate: Kotschin (1558), Damao (1585), Mailapur (1606). Portugiesischer Weltklerus.

II. Erzdiözese Agra (1886).
Suffraganate: Allahabad (1886), Lahore (1836), Präfektur Bettiah (1892), Präfektur Radschputana (1892). Kapuziner; in Patna, das neuerdings als eigener Sprengel abgeteilt wird, Jesuiten.

III. Erzdiözese Bombay (1886).
Suffraganate: Mangalur (1886), Puna (1886), Tritschinopoli (1886). Jesuiten.

IV. Erzdiözese Kalkutta (1886). Jesuiten.
Suffraganate: Dakka (1886). Kreuzherrn.
Krischnagar (1886). Mailänder Seminar.
Präfektur Assam (1889) deutsche Salvatorianer, jetzt Salesianer Dom Bosco's.

V. Erzdiözese Madras (1886). Mill Hill.
Suffraganate: Heiderabad (1896). Mailänder Seminar.
Nagpur (1887), Vizagapatam (1886). Salesianer von Annecy.

VI. Erzdiözese Pondicherry (1886). Pariser Seminar.
Suffraganate Koimbatur (1886), Kumbakonam (1899), Maissur 1886), Malakka (1886). Pariser Seminar.

VII. Erzdiözese Simla (1910) Kapuziner.
Präfektur Kafiristan und Kaschmir (1887). Mill Hill.

VIII. Erzdiözese Verapoli (1886). Unbeschuhte Karmeliter.
Suffraganat Quilon (1886). " "

IX. Vier syromalabarische Diözesen Changanaschery (1896), Ernakulam (1896), Kottayam (1887) und Tritschur (1887) und drei lateinische Vikariate, alle unter der Leitung der Karmeliten.

X. Birma in drei Vikariaten: Nord-Birma (Pariser Seminar, 1866; Süd-Birma (Pariser Seminar, 1866), Ost-Birma (Mailänder Seminar, 1866).

XI. Erzdiözese Colombo (1886). Oblaten der Unbefleckten Jungfrau.

Suffraganate Galle (1893), Trincomali 1893) Jesuiten.
Kandy (1886). Silvestrianer.
Jaffna (1886). Oblaten d. Unbefl. Jungfr.

Mit dieser Einrichtung des kirchlichen Verwaltungsapparates ging die Verteilung der Missionsaufgabe an die katholischen Missionsorden und Kongregationen Hand in Hand. In den goanesischen mehr oder weniger abgeschlossenen kirchlichen Gebieten und in den syro-malabarischen Bistümern mußte eine eingeborene Weltgeistlichkeit den kirchlichen Dienst übernehmen, und es war keine geringe Aufgabe der kirchlichen Verwaltung und der Karmeliter, welche in diesen Diözesen meist die kirchliche Leitung in der Hand hatten, diesen Nachwuchs einer eingeborenen Geistlichkeit heranzuziehen. Neben ihnen waren ja aus der alten portugiesischen Zeit her die Kapuziner und die Jesuiten mit einer sehr ausgedehnten Arbeit am Werke. In den Händen der Kapuziner war fast ganz Hindostan bis in den Himalaia hinein, in den Händen der Jesuiten die Erzdiözesen Bombay und Kalkutta und eine ganze Reihe weiterer Diözesen. Außerdem waren das Pariser und das Mailänder Seminar eingetreten, und zumal das Pariser hatte fast die ganze Erzdiözese Pondicherry mit allen ihren Suffraganaten übernommen. Von den 1268 Priestern und 432 Laienbrüdern und 1957 Missionsschwestern, welche 1916 im Dienste der katholischen Mission standen, gehörten 357 Priester, 189 Laienbrüder und 365 Schwestern den Jesuiten, 319 Priester, 94 Laienbrüder und 649 Schwestern dem Pariser Seminar an, d. h. diese beiden Organisationen stellten annähernd die Hälfte der gesamten katholischen Mission in Britisch-Indien dar. Neben ihnen kamen nur etwa noch die Kapuziner mit 161 Priestern, 71 Laienbrüdern und 271 Schwestern und die Oblaten der unbefleckten Empfängnis mit 131 Priestern, 13 Laienbrüdern und 121 Schwestern in Frage. Neben diesen großen Missionsorden trat nun aber eine beinahe unübersehbare Reihe von Hilfsgesellschaften, die teils die Krankenpflege, die weibliche Gemeindearbeit, die Schulen usw. in besondere Pflege nahmen.

Die katholische Missionsgeschichte ist ebenso wie die protestantische reich an einzelnen außerordentlich interessanten Episoden. Am Ende des 18. Jahrhunderts war ein Deutsch-Österreicher namens

Walter Rainhart nach Nordindien verschlagen und hatte dort die Begum (Fürstin) Sumru geheiratet, die zum Christentum übertrat und bis 1838 als katholische Fürstin für kirchliche Zwecke große Mittel hergab. Sie erbaute eine prachtvolle Kirche in Sardhana, errichtete ein Waisenhaus mit Industrie und Volksschule, stiftete auch ein einheimisches Priesterseminar und hinterließ bei ihrem Tode ein Vermächtnis von 300000 Rupies. — Eine interessante Episode war es, als der Radscha von Tadschpur zur katholischen Kirche übertrat. Er hatte sich auf der langen Seefahrt von Europa nach Indien mit einem katholischen Geistlichen eingehend über die Glaubenssätze und die kirchlichen Ordnungen der katholischen Kirche unterhalten. Man erwartete von seinem Übertritt eine große Türöffnung in seinem Ländchen. — In Karatschi bekehrte sich der Bengali-Brahmane Upadhyaya brahmanandhav, trat als Sanyasi auf, hielt Aufsehen erregende Vorträge in Bombay, Lahore, Kalkutta, Madras und in anderen Städten und gab eine Monatsschrift, Sophia, zur Verbreitung des christlichen Glaubens heraus. Er plante die Gründung eines katholischen Mönchsordens, der sich aber nicht in abendländischen Formen, sondern ganz nach indischer Art ausgestalten sollte. Leider geriet der eifrige, aber unruhige Mann bald mit seinen kirchlichen Obrigkeiten in Schwierigkeiten, und seine Zeitschrift wurde verboten.

Von Bedeutung ist, daß die Jesuiten auch in Indien die Pflege eines Hochschulwesens großen Stils in die Hand nahmen. Ihre Colleges: das St. Josephs-College in Tritschinapalli, die beiden Franz Xaver-Colleges in Bombay und Kalkutta, das St. Aloysius-College in Mangalur und das seit 1918 in Madras in der Bildung begriffene St. Gabriel-College gehören zu den vornehmsten und best geleiteten akademischen Anstalten Indiens. Allerdings haben merkwürdigerweise die Jesuiten obligatorischen Religionsunterricht in ihnen nicht eingeführt.

Deutsche Missionen hatten in Indien die deutschen Jesuiten seit 1854 in den beiden ausgedehnten Diözesen Bombay und Puna, die Salvatorianer in Assam, die Tiroler Kapuziner in Bettiah, die deutschen Oblaten in Ceylon und die deutschen Mill Hiller Patres in Madras. Natürlich sind auch alle diese deutschen Missionare während des Krieges und nach dem Schluß desselben aus Indien vertrieben worden.

Die Zahl der Katholiken in Indien wird zurzeit auf 2908426 berechnet. Man muß sich aber klar machen, daß diese Zahl aus sehr verschiedenen und verschiedenartigen Faktoren zusammengesetzt ist. Es sind zunächst die weißen Katholiken, die man auf etwa 40000 wird berechnen müssen; ferner die Goanesen, die man in Goa, Damao, Diu und einigen anderen kleineren portugiesischen Enklaven auf annähernd eine halbe Million berechnen kann; ferner die syromalabarischen Bistümer, wo man nun auch wieder diejenigen Syro-Malabaren, die ganz zum lateinischen Ritus übergetreten sind, und diejenigen, die ihre kirchliche Sprache und Sitten beibehalten haben, trennen muß. Man wird sie auf annähernd eine halbe Million berechnen können, da die katholische Statistik allein 413134 unierte Syrer zählt. Ferner hat die katholische Kirche eine ihrer Hochburgen auf Ceylon, und das ist um so bemerkenswerter, da die protestantische Missionsarbeit auf dieser Insel ungewöhnlich geringen Erfolg erzielt hat. Die Katholiken rechnen auf Ceylon rund 400000 Christen. Rechnet man alle diese großen Zahlen ab, so werden für die eingeborenen indischen Katholiken kaum mehr als 1400000 übrig bleiben, d. h. etwa ebenso viel wie die protestantische Mission zur Zeit in Indien zählt. Die protestantischen Missionen haben also den Vorsprung von vier Jahrhunderten katholischer Missionsarbeit annähernd eingeholt. Das Wachstum der indischen katholischen Christenheit ist verhältnismäßig langsam vonstatten gegangen. In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wuchs die Zahl ganz langsam wieder auf eine Million an. In den folgenden Jahrzehnten buchte man folgenden Zuwachs:

1851—61:	78000	
1861—71:	142578	
1871—81:		je 300000.
1881—91:		
1891—1901:		

Die genauen Zahlen von 1921 liegen noch nicht vor.

Viertes Kapitel.

Die Probleme der indischen Mission.

Nachdem wir kurz den Entwicklungsgang der indischen Mission dargestellt haben, richten wir von dem äußeren Verlauf unsern Blick auf die innern, verborgenen Kräfte, welche diese Entwicklung beeinflußt, teils gefördert, teils aufgehalten haben. Das große Problem der Mission ist: wie kann das Christentum die einheimischen Religionsformen überwinden und ersetzen? Dies einfache Problem löst sich bei näherem Zusehen für Indien in drei Hauptfragen auf: 1. das Problem der volkstümlichen Religionen, 2. der Kaste, 3. des indischen Pantheismus. Wir beginnen damit, kurz einige Momente zu skizzieren, welche den Fortschritt der Mission befördert haben; wir können uns dabei um so kürzer fassen, als die vorausgehende Darstellung uns diese Faktoren bereits in Wirksamkeit gezeigt hat.

a) Waren das 17. und 18. Jahrhundert von fast unablässigen Kriegen, sei es der indischen Reiche und Völker untereinander, sei es der rivalisierenden europäischen Kolonialmächte, angefüllt gewesen, so brachte die Aufrichtung der britischen Herrschaft in der Hauptsache dem ganzen Lande vom Himalaya bis zum Kap Komorin den Frieden, die Pax Britannica. Kriege fanden nur noch an den Grenzen des Kolonialbesitzes statt, und zwar meist, um dessen Ausdehnung vorzubereiten und damit der Mission neue Türen aufzuschließen. Sie griffen nicht störend und zerstörend in die Missionsarbeit ein, sondern gaben ihr vielmehr kräftige Antriebe zur Weiterentwicklung; so die Mahratten-Kriege in den ersten Jahrzehnten, die Pandschab-Kriege um die Mitte des Jahrhunderts und die barmanischen Kriege (1824—1886). Das Schreckensjahr des großen Militäraufstandes 1857/58 läßt die lange Friedenszeit vorher und nachher nur um so stärker hervortreten.

b) Die britische Herrschaft bedeutet seit der Überwindung der kurzsichtigen Politik der Ostindischen Kompanie tatsächlich eine offene

Tür für das Christentum. Es ist den Vertretern der Mission in den bewegten politischen Kämpfen daheim nach 1857 nicht geglückt, dem indischen Staatsbetriebe eine stärkere Wendung zugunsten des Christentums zu geben und eine Ära einer amtlichen (wenn auch weise begrenzten) Protektion einzuleiten. Aber auch schon die unumwunden bekannte und immer konsequenter durchgeführte Politik strenger Neutralität in Religionsangelegenheiten war im Grunde alles, was die Mission brauchte. Als die Staatsverwaltung ihre Verquickung mit dem Heidentum, seinen Tempeln und seinem Götzendienste gelöst hatte, und als seit den Tagen des weitblickenden, wohlwollenden Lord William Bentinck (1828—1835) besonders durch den genialen Geschichtschreiber Macaulay und den bedeutenden Juristen Sir Henry Maine die indische Rechtsprechung, speziell das Strafrecht nach abendländischen Rechtsbegriffen revidiert war (1837—1861), blieb wenigstens in den direkt der englischen Verwaltung unterstellten Gebieten der Mission an der allgemeinen Haltung der Regierung kaum etwas zu wünschen übrig.

c) Das britische Radsch erwies sich besonders wirksam in der Erschließung des Landes durch Straßen, Eisenbahnen und Kanäle und durch die Schaffung schneller und sicherer Verbindungen mit Europa, speziell mit England. Diese englische Verkehrspolitik darf geradezu als mustergültig bezeichnet werden. Sie hat der Mission nicht nur die Verbindung mit der fern gelegenen Basis ihrer Operationen beträchtlich erleichtert, sondern ihr auch im Inlande bis in abgelegene Gebiete hinein die Wege gebahnt und das Reisen erleichtert; man denke nur an die längs aller Verkehrsstraßen errichteten Reiseraſthäuser (die Dak Bungalows für die Europäer und die Sattirams für die Eingeborenen).

d) Mit dieser allgemeinen Erschließung des Landes für den Verkehr ging Hand in Hand und wurde namentlich seit der Reform des Schulwesens durch Dr. Duff und Lord W. Bentinck (1830—1835) stärker in Angriff genommen die geistige Erschließung der indischen Völker durch das anglokoloniale Schulwesen. Ist auch auf diesem Gebiete die englische Politik ziemlichen Schwankungen unterworfen gewesen, und ist dabei durchaus nicht alles nach den Wünschen der Mission gegangen, so hat sich doch im ganzen gerade dieses anglokoloniale Schulwesen als ein gangbarer Weg für die Mission erwiesen, bis in indische Gesellschaftsschichten vorzudringen und ihren

Einfluß geltend zu machen, die ihr sonst schwerlich zugänglich gewesen wären.

e) Diese geistige Erschließung Indiens ist besonders deswegen so bedeutungsvoll, weil sie die indischen Völker aufrüttelt aus dem träumerischen Halbschlafe, in welchen ihr Geistesleben auf allen Gebieten seit Jahrhunderten versunken war. Befanden sich am Anfang des 19. Jahrhunderts fast alle Gebiete der Geisteskultur in Indien, die Landessprachen, die Sanskritforschung, die Baukunst, die Literatur usw. — in einem Zustande der Vernachlässigung, der Verwilderung, des Verfalls, so hat ihnen die Berührung mit der jugendfrischen, tatenfrohen abendländischen Kultur kraftvolle Anstöße gegeben. Sie hat den indischen Geist und die indische Kultur vor allem genötigt, sich mit der auf dem Boden des Christentums erwachsenen Kultur des Abendlandes, welche ihr als Kultur des Herrenvolkes gegenübertrat, innerlich auseinanderzusetzen. Und in dieser großen Geistesarbeit drängt sich die Frage des Christentums immer wieder beherrschend in den Vordergrund.

Immerhin haben diese und ähnliche Momente nur den Wert einer Wegbahnung für die Mission; sie erleichtern ihr die eigentliche Aufgabe, die Überwindung des heidnischen Religionswesens nicht. Die uns in erster Linie beschäftigende Frage ist die: wie hat sich dies indische Religionswesen bisher innerlich zum Christentum gestellt, und welche Aussichten bieten sich für seine Überwindung dar? Wir haben an dieser Stelle nicht die Absicht, eine zusammenhängende Darstellung des mannigfaltigen, proteusartigen Gewebes der indischen Religionen, weder ihrer geschichtlichen Entwicklung noch ihrer heutigen Erscheinungsformen zu geben; das würde über den Rahmen unseres Themas hinausführen. Wir wollen vielmehr in Form von Querschnitten untersuchen, welche Aufgaben die einzelnen Schichten und Formen, in denen uns der Hinduismus entgegentritt, der Mission gestellt haben und stellen. Bleiben wir zunächst bei dem Hinduismus im engeren Sinne, d. h. bei seiner Ausprägung als Volksreligion stehen.

1. Der moderne Hinduismus bietet sich uns als ein äußerst kompliziertes Geschichte und Geschiebe dar, an dessen Grundlage wir die elementarsten Religionsformen eines rohen Fetischismus und gedankenarmen Animismus, an seiner Spitze eine sublime, in transzendentalen Spekulationen schwelgende Religionsphilosophie finden.

Die einzelnen Schichten bieten der Mission einen sehr verschiedenartigen Anblick, stellen ihr andersartige Aufgaben. In den tieferen Regionen finden wir eine breite Schicht meist volkstümlich gearteter Stammesreligionen, die wir mit einem allerdings nicht sehr klaren und bezeichnenden Ausdruck als „animistische Religionsformen" zusammenfassen. Was damit gemeint ist, beschreibt H. H. Risley (Census Rep. 1901, I, § 627, S. 356): „Der indische Animismus faßt den Menschen auf, wie er durch das Leben wandert umringt von einer Geisterschar, von Kräften, Elementen, Strebungen meist unpersönlichen Charakters, formlosen Phantasiegebilden, von denen man kein Bild malen, keine sichere Vorstellung geben kann. Einige haben ihr Sonderbereich oder ihre Einflußsphären; einer sendet die Cholera, ein anderer die Pocken, ein dritter die Viehkrankheiten; einige wohnen auf Felsen, die andern in Bäumen, andere in Flüssen, Strudeln, Wasserfällen oder in abgelegenen Teichen in den Tiefen des Urwalds. Alle müssen sorgfältig versöhnt werden in Anbetracht der Übel, welche sie senden... Die Kraft dieser Sühnemittel ist magisch. Wenn gewisse Dinge richtig und ordnungsmäßig vollbracht werden, so werden die Unheilsmächte unschädlich gemacht, und zwar auf eine mechanische und unfehlbare Weise. Aber die Riten müssen richtig vollbracht, die magischen Formeln müssen korrekt ausgesprochen werden, sonst wird der beabsichtigte Erfolg nicht erzielt." Risley beschreibt mit diesen Worten speziell den Animismus der kolarischen und drawidischen Waldstämme von Tschota Nagpur, der Munda- und Urao-Kol, der Santal usw. Mythologische Geschichten spielen dabei nur eine geringe und untergeordnete Rolle; selbst von Singbonga, der guten, aber ziemlich tatenlosen Gottheit, die in der Sonne wohnt, vielleicht mehr oder weniger mit ihr identisch ist; von seiner ungetreuen Gattin Tschander, Tschando Omol oder Tschanala, dem Monde; von Marang Buru, dem auf hohen Bergen hausenden, selbst von Hindu und Mohammedanern angebeteten Geiste wissen die Munda wenig zu erzählen. Und die Geister der Verstorbenen haben nur eine untergeordnete Bedeutung; man gibt ihnen wohl von jeder Mahlzeit ein bescheidenes Teil, man schlachtet ihnen auch zu gewissen Zeiten Hühner — teils aus freundlicher Rücksicht auf ihr Wohlergehen in der Geisterwelt, hauptsächlich aber doch nur, um ihnen das Zurückkehren zu den Hütten ihrer Nachkommen zu verleiden; nach dem Totenopfer werden die Geister gebeten, zu ihren Wohnstätten tief unter der Erde zurückzukehren; die Teilnehmer am Opfer

fegen sorgfältig ihre Fußspuren weg, damit nicht etwa die Geister den Weg zu den Wohnungen der Lebendigen finden, ja die Mangar in Nepal verbauen den Weg vom Grabe zu ihren Wohnungen mit Dornen, damit die als kleine Menschlein vorgestellten Geister nicht hindurchkommen können (ib. 355, 415, vgl. Nottrott, Goßnersche Kols-Miss. Bd. I, 57 ff.).

Wesentlich in dieselbe Gruppe der animistischen Religionsformen gehören die meist dürftigen religiösen Vorstellungen der zahlreichen tibeto-burmanischen Völker, welche den Norden und Osten Bengalens, die Bergwälder Assams und fast ganz Barma bewohnen. Nur hat der Animismus hier teils bösartigere, teils fremdartige Züge. Unter den zahllosen Geistern, welche das Leben und die Wohlfahrt der Karenen und Barmanen bedrohen, spielen eine große Rolle die Nahs (karenisch) oder Nats (barmanisch), „böse Geister der schlimmsten Sorte. Ihr Kultus herrscht in ganz Hinterindien und ist dem Buddhismus vorausgegangen, der nur die Festtagsreligion zu sein scheint; denn in allen Kalamitäten des Lebens fallen auch die Buddhisten wieder in den Nat-Kultus zurück. Die Nats sind die Hauptursache aller Übel, die den Menschen in dieser Welt treffen. Sie können auch von den Menschen Besitz nehmen, dann werden diese Nat-Menschen, d. i. Zauberer und Hexen. Ihre Zahl ist Legion. Ganze Dörfer und Clans werden oft als wahre Hexenmeister angeklagt, gefürchtet und gemieden. Diese Leute können das Leben der Menschen durch Zauberei vernichten, können Stücke von Leder und Leinen in der Gestalt von Käfern und andern Insekten auf Entfernungen hin in das Fleisch und die Eingeweide ihrer Feinde versenden, woran jene bald sterben müssen" (Allg. Miss.-Ztschr. 1879, 64). Merkwürdig verknüpft ist dieser Animismus bei den indo-chinesischen Völkern mit totemistischen Entstehungsgeschichten, die sich bei den meisten von ihnen finden. Die Wa rühmen sich, von einem Paar Kaulquappen abzustammen, welche sich später zu Werwölfen auswuchsen (Census Rep. 1901, Ethnogr. Appendices zu Bd. I, 214 ff.); die Palaungs wollen von einer Naga-Prinzessin (einer Schlange) herrühren, welche drei Eier legte und aus dem ersten ihren Vorfahren ausbrütete; auch die Mon oder Talaing wollen von dieser Schlangenprinzessin herkommen. Der Vorfahr der Katschin soll aus einem Melonenkürbis entstanden sein usw. (Census Rep. 1901, I, 534). Und wiederum mit diesem Totemismus und den daher stammenden Ahnengeschichten hängen so absonderliche Bräuche zusammen wie die Kopfjägerei und der Toten-

schädelkult der Wa. Nicht daß die Wa geradezu Menschenfresser wären, wiewohl ihnen das von ihren Nachbarn nachgesagt wird; aber wenn ein neues Dorf gebaut werden soll, wenn eine Dürre droht, wenn eine verheerende Krankheit viele Opfer fordert und dergleichen, dann muß ein neuer Schädel beschafft und feierlich aufgestellt werden. So haben's die beiden Ahnen, die Werwölfe Ya Htawa und Ya Htai verordnet. Man merkt, daß man sich in einer andern Atmosphäre befindet als bei dem Animismus der Kol.

Ebenfalls in die Gruppe des Animismus, aber wieder mit erheblich abweichendem Gepräge versetzen uns die religiösen Anschauungen der Kastenlosen und der untersten Kasten zumal in Südindien, am ausgeprägtesten bei den Tamulen, den Telugu und den Malayalen. Aber hier haben die zahllosen Geister und Dämonen vorwiegend ein bösartiges Gepräge, so die als Ammen, d. h. „Mütter", verehrte Mutter-Ammen und die furchtbare Pockengöttin, auch Mari-Ammen, Mutter des Sterbens, genannt. „Kali und Bhatra Kali, die im Siwa-Kult eine so große Rolle spielen, sind nichts anderes als ursprüngliche drawidische Dorfgottheiten, und sie werden als solche auch noch von Stämmen gefeiert, welche von hinduistischer Kultur sehr wenig berührt worden sind." Neben diesen großen Geistern kommt die wilde Schar der dürren, schwarzen Pey, Geister der Verstorbenen, der dicken, kleinen, roten Bhuten und der unruhigen Pisatschas, welche nur darauf ausgehen, die armen Menschen zu pisacken. Ganz besonders wirksam sind in ihrem Dienste gewisse ekstatische Zustände, die sog. Teufelstänze. Bischof Caldwell gibt eine anschauliche Schilderung dieser Tänze (Comparative Grammar of Dravidian Languages 586 ff.): In phantastischem Kostüm, unter betäubendem Lärm rasselnder, trommelnder, pfeifender Musikinstrumente beginnt der Geisterbeschwörer seinen Tanz. „Die Musik ist zuerst verhältnismäßig langsam, und der Tänzer scheint gleichgültig und mürrisch zu sein. Nach und nach, wenn die Musik schneller und lauter wird, kommt ihm die Erregung. Manchmal nimmt er, um sich in Raserei zu bringen, medizinische Mittel ein, oder er schneidet und zerreißt seine Haut, bis Blut fließt, er geißelt sich mit einer mächtigen Peitsche, er drückt einen Feuerbrand an seine Brust, trinkt das Blut, das aus seinen eigenen Wunden fließt, oder das des Opfertiers, indem er den Hals der enthaupteten Ziege an seinen Mund ansetzt. Dann fängt er, als ob er neues Leben gewonnen hätte, an, seinen schellenbesetzten Stab zu schwingen und mit raschen,

wilden, ungleichmäßigen Schritten zu tanzen. Plötzlich kommt die Eingebung, man sieht es an seinem starren Blicke, seinen wahnsinnigen Sprüngen, er faucht, stiert vor sich hin, wirbelt im Kreise herum. . . Der Teufelstänzer wird jetzt als eine gegenwärtige Gottheit verehrt." (Emil Schmidt, Ceylon, S. 289 ff.)

Welche Stellung haben nun diese animistischen Religionen zum Christentum eingenommen? Bei ihrem geringen geistigen Gehalte, der Unklarheit und Verschwommenheit ihrer Anschauungen und der fast allgemeinen Bösartigkeit der verehrten Geister und Teufel ist es nicht auffallend, daß diese niedern Religionsformen die Tendenz haben, sich von höheren ablösen zu lassen, resp. sich mit höheren zu vermischen, sobald sie mit diesen in Berührung kommen. Wir sehen diesen Prozeß des Eindringens höherer Religionsformen in diese niedern, animistischen Stammesreligionen mit photographischer Treue vor uns (Appendix zu Kap. VIII des Census Rep. 1901. Religious ideas of some animistic tribes in Bengal 401—420). Daß die Munda, Uraon und Santal davon beeinflußt sind, ist bekannt. Aber selbst bei den kulturell ziemlich auf tiefster Stufe stehenden Dschuang finden wir Hindu-Gottheiten wie Siva, Durga, Balabhadra verehrt; nur haben sich noch keine Brahmanen gefunden, um ihnen als Priester zu fungieren; der Dehari oder Dorfpriester muß auch diesen Dienst der Hindugötter mit absolvieren. Die Religion der Mangar in Nepal wird schon als eine Art laxen Hinduismus, durchsetzt mit Resten des früheren animistischen Kultus beschrieben. Die Religion der Musahar „illustriert mit bemerkenswerter Deutlichkeit die allmähliche Umgestaltung der fetischistisch-animistischen Merkmale der altdrawidischen Stämme in den entarteten Hinduismus der niederen Schichten des Kastensystems."

Immerhin können wir in diesem Prozesse drei Stadien unterscheiden: Eine große Anzahl von Stämmen haben die animistischen Anschauungen noch mit bemerkenswerter Zähigkeit festgehalten; sie haben sich durch die geschichtliche Entwicklung gewöhnt, die Vertreter der höheren Religionen — die Hindu in Bengalen, die Buddhisten in Barma — als ihre Todfeinde anzusehen, und diese Feindschaft hat einen schützenden Grenzwall aufgerichtet, welcher ihnen ihren Animismus erhalten hat. Diese Stämme bieten fast ausnahmslos einen sehr günstigen Missionsboden; sie sind zum Teil ein für die Aussaat des Evangeliums wohl zubereiteter Acker. So die Munda, die Uraon, die Santal, ferner die Karenen, die Khassi, die

Naga. Der große, gute Gott und Vater im Himmel, der seinen eingebornen Sohn als Heiland in die Welt gesandt hat, der seine Anhänger vor aller Bosheit und Macht der Geister und Dämonen schützt, bietet diesen Völkern in der Tat ein rettendes Evangelium. Nur ist leider der Umfang dieser noch leidlich intakten animistischen Stämme ein sehr beschränkter: die Bhil z. B. sind bereits soweit hinduisiert, daß sie sogar ihre drawidische Sprache gegen einen arischen Dialekt eingetauscht haben. Und die Gonds Zentral-Indiens, deren $^5/_4$ Million man für das zahlreichste und einflußreichste dieser altdrawidischen Waldvölker ansehen möchte, sind auch dem Hinduisierungs-Prozesse so weit unterlegen, daß große Strecken nicht mehr das altdrawidische Gondi, sondern einen arischen Mischdialekt sprechen.

Das zweite Stadium zeigen uns die Stämme und Völker, bei welchen der Hinduisierungs-Prozeß soweit vorgeschritten ist, daß sie in das Kastengefüge aufgenommen und eingegliedert sind. Bei der eigentümlichen Starrheit und Exklusivität dieses Systems geschieht das im gesamten Bereiche des Hinduismus meist in der Form, daß diese Stämme oder Clans zu verachteten Kastenlosen herabsinken; als solche haben sie an dem Gottesdienste der hohen Hindugötter keinen Anteil, haben keinen Zutritt zu ihren Tempeln und oft auch keine Brahmanen zu Priestern. Sie bleiben in religiöser Hinsicht sich selbst überlassen und verwildern daher. Es wäre von großem Interesse, dieses Herabsinken und Aufgehen von drawidischen und kolarischen Stämmen und Stammesteilen in den niedern Schichten des Hinduismus zu verfolgen, doch versagen wir es uns an dieser Stelle. Dieses Stadium finden wir bei den Pareyern und Schanar, den Mala und Madiga, den Mahar und Mang, den Tschamar und Mehtar. Da diese Stämme oder Kasten bei dem Eintritt in die Hindugesellschaft wenig gewonnen und religiös wie sozial viel verloren haben, ist es vielfach möglich bei ihnen den Gedanken an eine zweite Konversion, an den Übertritt aus dem für sie heil- und hoffnungslosen Hinduismus in das viel versprechende Christentum zu erwecken. Neben dem trostreichen Gegensatz der lichten, liebevollen Lehre des Christentums im Unterschied von ihrem bösartigen Geisterglauben ist ihnen dabei besonders anziehend die Aussicht auf die religiöse und dann auch bürgerliche Gleichberechtigung, welche das Christentum ihnen verheißt, und — bei der notwendigen Verbindung der christlichen Liebeslehre mit dieser prinzipiellen, sozialen Gleich-

stellung — das Bemühen der Mission, allen denen, welche sich an sie angeschlossen haben, zu einem menschenwürdigen Dasein zu verhelfen.

Wo allerdings solche animistischen Stämme bei ihrer Aufnahme in die höhere Religion auch sozial gewonnen oder wenigstens nicht verloren haben, wo die höhere Religion es verstanden hat, den Übergetretenen eine angemessene Stellung einzuräumen und ihnen prinzipiell Gleichberechtigung zu gewähren, da ist für das Christentum überall harter Boden und geringe Empfänglichkeit. Solches Entgegenkommen hat vor allem der Buddhismus in Hinterindien und Ceylon gezeigt; die von ihm beschlagnahmten, wenn auch vielleicht nur oberflächlich beeinflußten Stämme, die Barmanen und Singhalesen bieten dem Christentum zähen Widerstand, trotzdem überall unter dem dünnen buddhistischen Firnis die animistischen Anschauungen und Übungen in voller Kraft sind. Auch der Islam hat den zu ihm Übergetretenen doch soviel geboten, daß er die Stämme und Völker im ganzen fest an sich gebunden hat; wir sehen das im großen bei den nur ganz oberflächlich islamisierten Volksschichten des östlichen Bengalen und der Land- und Stadtbevölkerung des westlichen Pandschab und von Kaschmir. Wir müssen annehmen, daß in älteren Zeiten der religiöse Hinduisierungs-Prozeß der großen drawidischen Völker sich in ähnlichen Bahnen vollzogen hat; ihnen hat in der Tat die großzügige arische Götterwelt und Weltanschauung soviel gegeben, daß sie dagegen den Verlust ihres armseligen Animismus verscherzen konnten und keine Neigung spüren, dem Christentum als einer noch besseren und gehaltvolleren Religion näher zu treten. Die Aufgabe und die Methode der Mission muß bei diesen satten Völkern und Stämmen eine andere sein als bei den einfältigen Animisten.

2. Fragen wir uns, welche Stellung hat die breite Masse des vulgären Hinduismus zur Mission eingenommen? Auf eine Schilderung dieses Hinduismus in der ganzen molluskenartigen Mannigfaltigkeit und proteischen Veränderlichkeit seiner Erscheinungsformen verzichten wir. Gemeinsam ist ihm eine unendlich mannigfaltige Götterwelt; ist dieses Pantheon auch verschieden zusammengesetzt für den einfältigen Bauern und für den Tempelbrahmanen, für den Bengalen und für den Tamulen, — Polytheisten sind sie alle. Und mit diesem Polytheismus geht zweifellos in breiten Volksschichten grober Götzendienst, Dienst der hölzernen und steinernen Götzenbilder, auch Dienst und göttliche Verehrung von heiligen Tieren (Kobraschlangen, Affen, Kühe) und Pflanzen (Tulsi-Pflanze, Pipal-Baum) Hand in Hand.

Die philosophisch gebildeten Hindu suchen ja diesen groben Götzendienst in Abrede zu stellen, sie wollen ihn spiritualisieren, ihm ein Mäntelchen umhängen. Aber die Praxis des alltäglichen Lebens, die Beobachtung des gottesdienstlichen Treibens der Menge entscheidet gegen sie (Intell. 1905, 731 ff. The Hindu Idol). Die Mission tut recht, wenn sie mit einem starken und entschiedenen Protest gegen diesen Polytheismus und Götzendienst einsetzt und dagegen an das Zeugnis der religiösen Vernunft von dem einen Gott und seiner Anbetung im Geist und in der Wahrheit appelliert. Dieser Standpunkt in dem geistigen Monotheismus gibt der Mission gegenüber der Hauptmasse der indischen Bevölkerung eine ähnliche feste Position wie dem Christentum in den ersten drei Jahrhunderten im griechisch-römischen Weltreich gegenüber dem damals herrschenden Polytheismus.

Es darf betont werden, daß nicht alle Schichten dieser breiten hinduistischen Masse dem Christentum gegenüber eine gleich ablehnende Stellung einnehmen. Zwar zu den Dschainas und ähnlichen, vom Buddhismus beeinflußten Sekten, zu den Saivas Südindiens, den im Siva-Dienste und der um Siva sich gruppierenden Philosophie aufgegangenen Tamulen hat sich noch kein Türlein aufgetan. Aber der ganze Vaischnawismus, die Vischnuverehrung in allen ihren Formen und Sekten, als Rama- und Krischna-Kult oder als Schule des Ramanudscha und Tschaitanja weist doch Züge auf, welche sich dem Christentume sympathischer zuneigen und eine Brücke zu ihm zu schlagen geeignet sind. Die Richtung auf das bhakti marga (etwa „Glaubensweg zum Heil") im Gegensatz zu dem dharma marga (etwa „Werkeweg") der Sivaiten, das Wertlegen auf eine persönliche innere Stellung zu der Gottheit, wie es uns besonders bei den vaischnavitischen Reformen entgegentritt, berührt sich doch mit christlichen Grundanschauungen. Indische Religionsforscher haben sogar den Nachweis führen wollen, daß in diesem reformierten Vaischnavismus christliche Elemente ihren Weg in die Religionswelt der Hindu gefunden und sich dort ausgewirkt haben. Jedenfalls ist in der Hauptsache die ganze Brahma-Samadsch-Bewegung in vaischnavitischen Bahnen verlaufen.

Auffallend sind auch zerstreute Anknüpfungspunkte, die sich fast in allen Teilen des Landes für die Mission gefunden haben. Am merkwürdigsten sind die so auffallend an die biblische Urgeschichte erinnernden Überlieferungen der barmanischen Karenen, bei denen

auch neuere Religionsforscher einen freilich im einzelnen noch nicht nachweisbaren Zusammenhang sei es mit chinesisch-jüdischer oder mit altchristlicher Tradition annehmen (Basl. Miss.-Mag. 1864, 81 ff. Allg. Miss.-Ztschr. 1878, 57 ff.). Noch kürzlich wieder hat die amerikanisch-baptistische Mission in den Bergwäldern Barmas nahe an der chinesischen Grenze einen ähnlichen Volksstamm aufgefunden, die Muhsos. Auch sie haben auffallend genaue Überlieferungen von der Erschaffung der Welt, dem Sündenfall, der Sintflut, den zehn Geboten usw., die sich nur durch irgend eine noch unaufgeklärte Berührung mit dem Alten Testament erklären lassen (Ev. Miss. 1905, 140). Bei den Kol findet sich die merkwürdige Mythe von dem Kasra Kora, „dem Aussatz-Jungen", dem eingebornen Sohne Singbongas, des Sonnengottes, der mit der Haut des Aussatzes angezogen, auf die Erde gesandt, sich von den Asur in einem glühenden Ofen opfern ließ und rein, am ganzen Leibe strahlend und in schönstem Gewand wieder aus dem Glutofen herauskam (Nottrott, Kolsmission, Bd. I, 62 ff.). Im Osten von Hubli und Dharwar im Süd-Mahratta-Lande fanden die Basler Missionare eine Sekte, die Kalagnana oder Weissagungssekte. Diese erwarteten nach der Prophezeiung eines alten arabischen Buches den Fall des Götzendienstes und der Kaste durch einen von Westen kommenden König, welcher der wahre Gott sei (Basl. Miss.-Mag. 1841, 284).

Einen ähnlichen Wegbahnungsdienst haben wenigstens einzelnen gewisse Mischsekten geleistet, welche hinduistische Elemente mit anders gearteten, meist dem Islam oder dem Buddhismus entnommenen Lehren und Übungen zusammenschweißen. So sind zumal in den Anfängen der evangelischen Mission in Nordindien wiederholt Kabirpantis, Anhänger und Schüler des vischnuitischen religiösen Reformers Kabir (1380–1420), zu ihr übergetreten; auch die Erstlinge der Kolsmission waren solche. In ähnlicher Weise näherten sich der CMS.-Mission im Krischnagar-Distrikt die Karta Bodscha, „Anbeter des Schöpfers", eine halb hinduistische, halb moslemische Sekte, die von dem Proteste gegen die Tyrannei der Brahmanen lebte (Stock, History Bd. I, 314).

Wichtiger und bedeutsamer sind solche Hindusekten, welche unter dem Einfluß und durch die Predigt der Mission irgendwie christliche Bestandteile aufgenommen und diese in einer oft sonderbaren und wunderlichen Weise mit dem Hinduismus vermengt haben. So kam Miss. Droese von Bhagalpur in Bengalen aus in Berührung mit

den Satguruwas, welche ein heiliges Buch verehrten, und als er diesem „heiligen Buche“ auf den Grund kam, war es ein von dem Goßnerschen Ganges-Missionar Sternberg verfaßter Traktat (Die Geschichte des Baba-Ji und seiner Jünger. Anklam 1891). Eine ähnliche Sekte, die Satjagurus, entdeckten die ersten Baptisten-Missionare in Ost-Bengalen; sie fanden in den Dörfern um die alte Hauptstadt Dakka zahlreiche Hindu-Bauern, welche den Götzendienst aufgegeben hatten, nach einem „wahren, von Gott gekommenen Lehrer“ suchten und in einer alten Holzkiste als ihr Heiligtum ein sehr zerlesenes Buch verehrten; bei näherem Zusehen entpuppte es sich als Careys Übersetzung des Neuen Testaments in Bengali (G. Smith, Carey 226). Von dem zentralindischen Tschattisgarh war der Tschamar Gharidas auf einer Pilgerfahrt nach Puri mit den baptistischen Missionaren in Kattack in Berührung gekommen und hatte von ihnen soviel gelernt, daß er nach seiner Rückkehr den Götzendienst aufgab und den sich schnell um ihn sammelnden Anhängern vorschrieb, Gott unter seinem „Satnami“, d. h. wahren Namen anzubeten. Die danach Satnami genannte Sekte ist für die Mission in jenem Landstrich bedeutsam geworden (Ev. Miss. 1897, 136 f.). Im Pandschab fand der englische Missionar Bateman die Sekte des Tschet Ram; dieser predigte die Gottheit Christi, des Sohnes Gottes und Heilands der Welt, meinte aber, man könne Eingebung und Offenbarung nicht erlangen, ohne erst geistige Getränke zu sich zu nehmen. Jeder seiner Anhänger muß stets ein Neues Testament bei sich haben, das sie in der Regel auf der Brust tragen (ibid. 1903, 275 f.).

Schwierig werden diese Mischungen von Christlichem und Heidnischem, wenn sie einen politisch-sozialen Einschlag erhalten, wie das in neuerer Zeit wiederholt geschehen ist. So besonders auffällig bei Daud Birsa, dem „falschen Propheten“ von Tschota Nagpur, der die in Missionsschulen und im Umgang mit den Missionaren gewonnenen christlichen Eindrücke vermischte mit den sozialpolitischen Wühlereien der Sardare und an dem von ihm angeregten Aufstande zugrunde ging (Ev. Miss. 1896, 91 f.; 1900, 193 ff.). Eine ähnliche, nur weit verhängnisvollere Revolution unter Vermischung christlicher und heidnischer Elemente war bekanntlich die Taiping Rebellion in China, deren Führer Hung tsiu tseuen sich für einen jüngeren Bruder Jesu erklärte (Basl. Miss.-Mag. 1861, 281; 1862, 57; 1863, 164).

Der Verlauf dieser Bewegungen und die meist nur kurzlebigen Verbindungen der Mission auf Grund solcher Beziehungen warnt uns, die Bedeutung und Werbekraft solcher freilich manchmal überraschenden Anknüpfungspunkte zu überschätzen. Immerhin sind sie ein Beweis, wie leicht doch auch in der religiösen Einflüssen so zugänglichen indischen Volksseele christentumsfreundliche Strömungen auftauchen und wie zäh christliche Reminiszenzen unter Umständen festgehalten werden.

Es wäre fast nicht zu verstehen, wie eine so zusammenhangslose, widerspruchsvolle, von den minderwertigsten fetischistischen und götzendienerischen Elementen durchsetzte Masse, als welche der vulgäre Hinduismus sich darstellt, dem Christentum einen so starken Widerstand entgegensetzen könnte, wenn nicht drei Elemente da wären, welche ihn wunderbar kräftigen. Diese drei Faktoren müssen als die eigentlichen Hindernisse des Christentums angesehen werden: die Brahmanenkasten, das Kastensystem und der indische Pantheismus.

3. Die Brahmanen sind der Priesterstand Indiens. Doch dadurch allein wird die Stellung, welche sie sich im indischen Volksleben erobert haben, nicht verständlich; überhaupt kann sich jemand, der nicht Indien aus eigener Anschauung kennt und in das Studium der indischen Verhältnisse eingedrungen ist, von ihrer Bedeutung kaum eine richtige Vorstellung machen. Allen primitiven Religionen — vielfach nicht nur ihnen! — ist die Anschauung eigen, daß die Wirksamkeit der Opfer und Gebete von ihrer richtigen Ausführung abhängig sei. Dieser Gedanke ist schon in den vedischen Zeiten so mächtig gewesen, daß er die Brahmanen als Überlieferer und Bewahrer des heiligen Opferritus und der wirksamen Gesänge zu den legalen Vermittlern zwischen den Menschen und den Göttern gemacht hat. Da nun bei den Indern das religiöse Empfinden stark ausgeprägt ist, so ist dem entsprechend die Stellung der Priester eine privilegierte. Dazu kommt, daß das gesamte Opferwesen mit jenem dem religiösen Leben aller Völker eigentümlichen Konservatismus ausschließlich in der altheiligen, aber seit fast zwei Jahrtausenden toten Sprache, dem Sanskrit, stattzufinden hat. Die Brahmanen wurden damit zugleich die Überlieferer der Sanskrit-Literatur, die Horte und Pfleger der Wissenschaft, welche mit der Kenntnis und Übung des Sanskrit in der Hauptsache ihr hoch gehaltenes Sondereigentum war. Erbliche Stände in einflußreichen Stellungen haben überall die Tendenz, die Macht zu monopolisieren; man denke nur

an die Kämpfe des mittelalterlich-deutschen Kaisertums mit dem erblich werdenden Herzogsstande. Merkwürdigerweise haben die Brahmanen fast niemals die Königswürde an sich gerissen; aber als die einzig legitimen Priester, als Pfleger der Wissenschaft, damit auch als die Ratgeber und Minister der Fürsten haben sie sich um so fester gesetzt und um so unbestrittener behauptet. In einem Lande, wo durch die allgemeine Erblichkeit aller Berufe weitaus die meisten jahrhundertelang von jeder geistigen Regsamkeit und freien geistigen Bewegung ausgeschlossen sind, ist beides die leicht begreifliche Folge: einmal daß in den mittleren und niederen Volksschichten die geistige Regsamkeit in bedauerlicher Weise erlahmt, und zum andern daß die zur geistigen und geistlichen Führung des Volkes Berufenen ein relativ hohes geistiges Leben entwickeln und in ihren Familien erblich erhalten. Wissen ist Macht. Als in der Zeit der großen Restauration des Hinduismus und der Überwindung des Buddhismus die fast vergessene altindische Götterherrlichkeit neu auflebte, da waren es in erster Linie die Brahmanen, welche an diesem Siege ein Interesse hatten und den Hauptgewinn daraus zogen. Diese und ähnliche Umstände gaben den Brahmanen ihre große Überlegenheit.

Wir erwähnten bereits, daß die Brahmanen zurzeit 14893258 Seelen zählen. Da sie die eigentlich privilegierte Klasse sind, haben sie ein besonderes Interesse daran, ihre Reihen gegen Eindringlinge zu schließen; sie sind seit Jahrhunderten gegen Zufluß aus niedern Volksschichten so gut wie hermetisch abgeschlossen; — nur beiläufig sei erwähnt, daß die gleiche Exklusivität in früheren Zeiten nicht geübt wurde, wahrscheinlich nicht geübt werden konnte; die mannigfaltige Zusammensetzung der Brahmanenklasse nach Körperbau und Hautfarbe wäre sonst unerklärlich. Rechnen wir von den 319 Millionen Einwohnern Indiens die 66 Millionen Mohammedaner, $8\frac{1}{2}$ Millionen Animisten, $9\frac{1}{2}$ Millionen Buddhisten und sonst noch etwa 2 Millionen brahmanenlose Religionsgemeinschaften ab, so bleiben ca. 212 Millionen Hindu; auf sie verteilen sich die fast 15 Millionen Brahmanen; sie bilden also 7 Proz. der hinduistischen Bevölkerung. Das ist für eine privilegierte Priesterkaste, für die unbestrittenen Führer des Volkes ein ungeheuer hoher Prozentsatz. Allerdings folgte daraus, daß die Brahmanen sich neben dem Tempel- und Opferdienst auch anderen Lebensberufen haben zuwenden müssen, — sie finden sich tatsächlich in allen erdenklichen

Berufszweigen; besonders und mit Vorliebe besetzen sie alle einträglichen Beamten- und Verwaltungsstellen und irgend welche Ämter, bei deren Ausübung es auf Intelligenz und geistige Schulung ankommt. Sie gewinnen dadurch die Führerstellung auf allen Gebieten des geistigen und wirtschaftlichen Lebens.

Bedenkt man, daß diese unverhältnismäßig zahlreiche Brahmanenklasse mit ihrem selbstsüchtigen Standesinteresse an den Hinduismus, an seine Götter und Tempel, an seine Sprache und Literatur gebunden ist, und daß das hinduistische Indien sich seit 1 ½ Jahrtausend und länger daran gewöhnt hat, die Brahmanen als die Führer auf den Gebieten der Religion und der geistigen Kultur anzusehen, so begreift man, welches Bollwerk darin der christlichen Mission entgegensteht. Es ist ja eine merkwürdige Tatsache, daß im Laufe des 19. Jahrhunderts verhältnismäßig mehr Brahmanen als Glieder der nächstfolgenden höheren Klassen des Mittelstandes sich der Mission angeschlossen haben; das kommt, abgesehen von vielen zweifelhaften Existenzen, daher, daß es doch in diesen an die Beschäftigung mit den höchsten Fragen der Menschheit von Berufs wegen gebundenen Kreisen nicht selten aufrichtige und von Herzen die Wahrheit suchende Männer gibt, welche im Christentum Heil und Frieden suchen und finden. Aber aufs Ganze gesehen, steht das Brahmanentum der Mission als ein unüberwundenes Bollwerk gegenüber.

Das ist der Mission hinderlich auch nach einer andern Seite hin. Wenn eine so ungeheure Geistesmacht das gesamte religiöse Leben der Hindu wahrhaft königlich beherrscht, so ist damit auch gegeben, daß sie auf die Formen, in welchen dieses Leben sich ausgestaltet, den maßgebenden Einfluß hat. Das religiöse Leben der Hindu verläuft in den von den Brahmanen geprägten Formen, und sie halten daran mit der Zähigkeit eines von der Tradition lebenden Standes fest. Diese Formen — Tempeldienst, Brahmanenverehrung, Wallfahrten, Mela, heilige Kühe, Affen, die zahllosen Kastengebräuche, die alltäglichen Übungen usw. — sind durch die Überlieferung geheiligt und werden von den Brahmanen eifersüchtig gehütet. Und die Mission kann alle diese Formen nicht brauchen; die sonntäglichen Predigtversammlungen der ganzen Gemeinde aller Stände und beider Geschlechter, der Ritus der Taufe und noch mehr des gemeinsamen Essens und Trinkens im heiligen Abendmahl, die Ordination zum geistlichen Amte abgesehen von der Abstammung und anderes

mehr sind den Hindu fremdartig. Das ist anders in China und Japan, wo seit undenklichen Zeiten verschiedenartige Kulte nebeneinander bestehen; anders bei den kulturarmen Völkern Afrikas, denen der christliche Gottesdienst überhaupt erst einmal wirkliche Kultformen gibt. In Indien verstärkt diese durchgängige Verschiedenartigkeit des christlichen Kultus der Mission gegenüber das Vorurteil, sie sei fremdländisch, unindisch. Dies Moment würde noch mehr ins Gewicht fallen, wenn nicht die Macht der Gewohnheit einigermaßen paralysiert würde von der durch die jahrtausendelange Fremdherrschaft eingeimpften Anschauung, daß das Ausländische gut und nachahmenswert sei. Die römische Mission hat sich in diesem wie in so vielen andern Stücken bemüht, ihren Ritus dem indischen Herkommen zu akkommodieren. Die protestantische hat von Anfang an darauf in keuscher Zurückhaltung verzichtet, ja sie ist sogar in puritanischer Strenge vielfach weiter gegangen, als wir daheim für notwendig erachten; sie hat selbst die Kruzifixe und Leuchter vom Altar, die biblischen Bilder von den Kirchenwänden verbannt, um den götzendienerischen Neigungen der Hindu keine Nahrung zu geben.

4. Die Brahmanen können ihre einzigartige Stellung nur behaupten, weil die indische Gesellschaft in Kasten atomisiert ist und die Gruppe der Brahmanenkasten nur die oberste Schicht eines äußerst komplizierten sozialen Gefüges darstellt, dessen Bildungsprinzip die Kaste ist. Wir lassen hier die verwickelten Fragen nach ihrer Entstehung und nach ihrer Beurteilung vom sozialen wie vom religiösen Gesichtspunkte aus auf sich beruhen. Wir haben nur die Tatsache ins Auge zu fassen, daß dem durch die Mission eingeführten Christentum in Indien eine durchaus fremdartige Gesellschaftsordnung gegenübersteht, welche seinem Eindringen den schwersten Widerstand entgegensetzt. Das Christentum hat auch sonst auf seinem Gange durch die Völkerwelt fremdartige Gesellschaftsbildungen gefunden; wir erinnern nur an die Vielweiberei und die Sklaverei. Es hat ihnen gegenüber eine verschiedene Stellung eingenommen; gegen die Vielweiberei hat es sich von Anfang an ablehnend verhalten; es hat sie für unverträglich mit seinem Wesen erklärt. Die Sklaverei hat es 18 Jahrhunderte geduldet, bis allmählich der von ihm gepflanzte neue Geist so stark geworden war, daß er den Kampf gegen dieses riesige Übel aufzunehmen wagen konnte. Aber die Vielweiberei ist nirgends — außer etwa in Zentral- und Südafrika — ein grundlegendes Moment der sozialen Struktur eines Volkes; sie

wird bisweilen auch von nichtchristlichen Völkern mehr oder weniger beiseite geschoben, ohne daß das gesellschaftliche Gefüge ins Wanken gerät, man denke an das spätere Judentum und die griechisch-römische Welt des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts. Und die Sklaverei ist doch nicht schlechthin mit dem Geiste des Christentums unverträglich; sowohl der Sklave wie der Sklavenbesitzer können gute Christen sein und doch in ihrem Stande bleiben. Zudem berühren sowohl Vielweiberei wie Sklaverei in erster Linie — die Nebenweiber und die Sklaven — nur beschränkte Volksschichten und zumeist solche untergeordneter Art, die für das Volksganze wenig zu besagen haben. Durchaus anders liegt es mit der indischen Kaste. Sie umfaßt jedes Glied der Gesellschaft von dem Maharadscha auf seinem Throne bis zu dem Lederarbeiter und dem Auskehrer, und zwar den einen wie den andern mit tyrannischer Gewalt von seiner Geburt bis zu seinem Tode; sie schreibt die Gebräuche vor, welche bei seiner Geburt, bei seiner Namengebung, bei seinem Eintritt ins bürgerliche Leben, bei seiner Verheiratung, bei seinem Tode und nach demselben vollzogen werden müssen. Diese Gebräuche sind bei jeder Kastengruppe verschieden; aber innerhalb der Kaste sind sie für jedes Glied absolut verbindlich. Die Kaste bestimmt, was der Knabe zu lernen, welchen Beruf er zu ergreifen, wie er ihn auszuüben hat. Die Kaste bestimmt, welche Götter er anzubeten, welche Opfer er zu verrichten, welche Tempel er zu besuchen hat. Die Kaste bestimmt, was dem einzelnen Gliede als gut und böse zu gelten hat. Kurz, die Kaste beschränkt den freien Willen des Individuums in einer so ausschließlichen Weise, daß dieses in der Hauptsache kein Sonderleben, sondern das korporative Leben seiner Kaste lebt. Dieser Zustand wird noch verstärkt und kompliziert durch das zwar nicht allgemeine, aber bei den mittleren und höheren Gesellschaftsschichten weit verbreitete Familiensystem. Danach hat im Grunde der einzelne keinen Privatbesitz, sondern Haus und Hof, die Äcker und Kokospflanzungen, ja selbst die Schmuckstücke und das Barkapital gehören der Familie, und der einzelne partizipiert daran nur als Familienglied, ist aber damit auch zu den Leistungen, welche der Familie obliegen, wie Unterhalt der Familien-Brahmanen, des Tempels, der Feste usw. mit verpflichtet.

Die erste Frage nun, welche sich bei diesem Zustande erhebt, ist die: kann ein Hindu, der durch die Taufe zum Christentum übergetreten ist, Glied seiner väterlichen Kaste bleiben? Diese Frage ist

rundweg und ohne jeden Vorbehalt zu verneinen. Die Entscheidung trifft nämlich nicht der Missionar, sondern die Hindu-Gesellschaft, und sie schließt den Christen unbedingt aus der Kaste aus. Man wird das ohne weiteres verstehen, wenn man erwägt, was über die Natur der Kaste und über die Bedeutung der Brahmanen gesagt ist. So gewiß die letzteren in weitaus der Mehrzahl der Kaste die berufsmäßigen Wächter der Kastenordnungen und -bräuche sind, so gewiß exkommunizieren sie jeden, der sich von der speziellen Gottesverehrung der Kaste, von ihren Geburts-, Eheschließungs- und Totengebräuchen lossagt, sich mit Gliedern aus andern Kasten zusammenmischt, ja sogar mit ihnen ißt und trinkt (im heiligen Abendmahl). Also diese Frage ist entschieden; und bei dieser Entscheidung wird es bleiben, solange die Brahmanen das religiöse Leben der Hindu beherrschen. Jeder, der Christ wird, weiß, daß er ipso facto aus dem väterlichen Kastenverbande ausgestoßen wird. Es gibt allerdings Sühnezeremonien, durch welche ausgestoßene Glieder wieder in die Kaste aufgenommen werden können; und diese Zeremonien können je nach Zeit und Umständen von den Brahmanen leichter oder schwieriger gestaltet werden; aber die unerläßliche Bedingung dabei ist, daß der Wiederaufzunehmende die bedingungslose Unterwerfung unter die Kastenordnungen und die Brahmanen gelobt. Und das steht für einen Christen außer Frage. Damit hängen die vielen, schmerzvollen Zerreißungen teurer Bluts- und Familienbande zusammen, auch die vielfach so schwierigen Rechtsfragen, ob und in welchem Umfange dem Ausgestoßenen ein Anteil an dem Familieneigentume zusteht und auf dem Rechtswege eingeklagt werden kann. Gerade auf diesem Gebiete ist die indische Mission reich an Martyrien voll christlichen Heldenmutes und edelster Selbstverleugnung. Hier ist das Feld, wo das allmächtige Heiden- und Brahmanentum den jungen Christen das Leben blutsauer macht, auch ohne blutige Christenverfolgungen. Andrerseits ist es nur die selbstverständliche Pflicht der Mission, daß auch sie unumwunden und mit aller Deutlichkeit erklärt, daß auch sie das Verbleiben der zu ihr Übergetretenen in dem altheidnischen Kastenverbande als unmöglich und unvereinbar mit dem Christenstande ansieht. Wenn die römische Mission einer solchen Erklärung aus weitgehender Akkommodation aus dem Wege geht, so verschleiert sie die Tatsachen. Aber wenn kastenfreundliche Missionen wie die Leipziger diese Erklärung auch verklausulieren und theoretisch die Möglichkeit statuieren, daß einzelne Kasten durch den

Geist des Christentums von allem heidnischen Beiwerk gereinigt und dann ein erträgliches Wohnhaus für Christen werden könnten und dergleichen, so gestehen sie doch die behauptete Tatsache zu. Andere Missionen haben den scheidenden Graben zwischen christlicher Gemeindeordnung und Kastenordnung tiefer gezogen.

Eine andere Frage ist und diese darf mit dieser ersten, nicht diskutablen nicht vermengt werden: darf innerhalb der Christengemeinde auf die verschiedene Kastenabstammung des einzelnen Rücksicht genommen werden; ist diese Unterschiedlichkeit des Herkommens zu pflegen, zu tolerieren oder zu bekämpfen? Nur um diese Frage hat es sich bei den heftigen Kastenstreitigkeiten, auch bei dem vielbesprochenen Leipziger Kastenstreite gehandelt. Dieser letztere Streit ist um so merkwürdiger, als er unseres Wissens das einzige Beispiel ist, daß in Deutschland eine missionstheoretische Frage mit leidenschaftlicher Erregtheit diskutiert ist, — und wir müssen rückblickend sagen: leider! und ohne Erfolg!; denn das deutsche Missionspublikum war nicht imstande, sich über diese schwierigste und verwickeltste aller indischen Missionsfragen ein selbständiges und zutreffendes Urteil zu bilden. Suchen wir die Gründe für und wider ruhig und nüchtern abzuwägen.

Die Kastengegner sagen: die Kaste ist sicher weder eine ursprünglich arische, noch eine ursprünglich drawidische Institution. Wir kennen eine arische Urzeit ohne Kaste, und die nicht arisierten Drawida-Waldstämme sind noch heute kastenlos. Die Kaste ist also eine erst im Laufe der Geschichte gewordene Gesellschaftsform; sie muß auf demselben Wege geschichtlicher Entwicklung, durch das Inkrafttreten höherer Geistesmächte, besonders des Christentums wieder überwunden werden. Durch das allgemeine religiöse Gepräge des Lebens der Hindu und den überwiegenden Einfluß der Brahmanen ist die Kastenordnung derartig von heidnischen, götzendienerischen Gebräuchen und Anschauungen überwuchert, daß es ein hoffnungsloses Unternehmen ist, sie davon reinigen zu wollen. Dieses heidnische Element der Kaste überwiegt besonders stark in Südindien, wo sie hauptsächlich durch die Macht der Brahmanen ein- und durchgeführt und in der Hand dieser Priesterkaste das Mittel zur geistigen Unterwerfung der südindischen Völker geworden ist. Daß der Kastengeist, welcher die auf der Kastenstufenleiter Höherstehenden für Wesen höherer Art, die Brahmanen geradezu für Götter erklärt, der jeder Kaste einen angebornen Heiligkeitscharakter verleiht, dessen peinliche

Wahrung die wichtigste sittliche Aufgabe ist, der den höheren Kasten die hochmütige Abschließung gegen die niederen zur Pflicht macht und die Tugenden der Nächstenliebe und Brüderlichkeit auf den engen Kreis der Kastengenossen beschränkt, mit dem Geiste des Christentums schlechthin unverträglich ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Das christliche Gemeindeleben wird heillos gestört, wenn innerhalb einer vielleicht kleinen Christenzahl die höheren Kasten keine Gemeinschaft mit den Christen aus niederer Kaste haben; das ist schon schlimm, wenn es im häuslichen und bürgerlichen Leben in Verweigerung der Essensgemeinschaft und gegenseitiger Versagung der Söhne und Töchter zur Ehe sich äußert; es wird ärgerlich, wenn die Kasten in der Kirche besondere Eingänge, durch Abstände getrennte Sitze, eine besondere Ordnung beim Abendmahlsgang, besondere Plätze auf dem Kirchhofe usw. fordern. Bei Gemeinden, welche aus verschiedenen Kasten zusammengesetzt sind, wird dadurch das Zusammenwachsen zu einer „Gemeine der Heiligen" heillos erschwert; bei Gemeinden, welche aus einer Kastengruppe herstammen, werden die niedriger stehenden Heiden entweder nur widerwillig, oft erst nach heißen Kämpfen aufgenommen und die höher stehenden halten sich zurück, weil sie in die niedere Christenkaste nicht aufgehen wollen. Und die Verwendung des eingebornen Helfer- und Lehrerpersonals wird erheblich erschwert, wenn Katechisten oder Prediger niederer Abstammung nicht in Gemeinden von Christen höherer Abstammung, also Paria nicht in Sudra-Gemeinden amtieren können.

Umgekehrt führen die Kastenfreunde aus, — wir geben die Gegenargumente in derselben Reihenfolge: Zweifellos ist die Kaste eine sehr alte und mit dem indischen Volksgeiste seit Jahrtausenden bis in seine Wurzeln hinein verwachsene Institution; die Mission erschwert sich ihre in Indien ohnehin schon so schwierige Aufgabe bis zur gänzlichen Aussichtslosigkeit, wenn sie in ihr Programm die Beseitigung dieses Kastensystems aufnimmt. Und da die Mission es auf die Christianisierung der Gesamtmasse der Bevölkerung anlegen muß, so ist für sie nicht die entscheidende prinzipielle Frage: was empfiehlt sich in dem augenblicklichen Stadium der Missionsanfänge, sondern wie denken wir uns eine Indiens Völker umfassende Nationalkirche? Gewiß haften der Kaste zahlreiche heidnische und götzendienerische Elemente an; aber das darf uns doch gegen die Tatsache nicht blind machen, daß in der Kaste auch sehr weite und breite Schichten rein sozialen und wirtschaftlichen Gepräges sind, so

wenn sie die Berufe der Handwerke zunftmäßig gliedert und für das bürgerliche Leben weit- und tiefreichende bürgerliche Ordnungen gibt; die Mission kann und darf sich da nur die Aufgabe stellen, die zu ihr Übertretenden mit einem vollen, freudigen Christenglauben zu erfüllen, im übrigen aber sich in ihre bürgerlichen und beruflichen Angelegenheiten so wenig wie möglich zu mischen. Daß der heidnische Kastengeist und heidnische Hochmutsteufel ausgetrieben werden muß, ist selbstverständlich; aber es ist doch sehr die Frage, ob das wirklich dadurch am besten angestrebt wird, daß radikal die gesellschaftlichen Unterschiede aufgehoben und Brahmanen, Sudra und Paria in der Christengemeinde gleichgeordnet und zusammengemengt werden; auch im europäischen Mittelalter haben doch Stände und Zünfte in sehr weiten Abständen voneinander gelebt, und diese Gesellschaftsformen umschlossen zwar kein ideales, aber doch immerhin ein gesundes und wachstümliches Christentum; es ist doch mehr als fraglich, ob es weise ist, die modernen demokratischen Anschauungen Amerikas auf die noch frühmittelalterlichen Lebensformen Südindiens zu übertragen und den Christen damit die Köpfe zu verdrehen. Es erscheint richtiger, den Kastengeist durch gewissenhafte Predigt des Evangeliums und treue Seelsorge langsam von innen heraus zu überwinden und dem entsprechend die christliche Gemeindeordnung schrittweise diesem neuen christlichen Geiste anzupassen. „Oberster Grundsatz muß sein, es muß fallen, was mit dem Leben aus und in Christo unverträglich ist; es mag bestehen, was der erneuernden Kraft des Evangeliums nicht widersteht. Vor allen Dingen darf sich der Kastenunterschied in der Kirche, namentlich bei der Feier des heiligen Abendmahls nicht geltend machen . . .; ferner ist die Ordination nur denen zu erteilen, welche . . . ausdrücklich geloben, sich durch keinen Kastenunterschied am Warten ihres Amtes hindern zu lassen, insonderheit auch die Tischgemeinschaft mit allen christlichen Brüdern überall zu pflegen, wo sie durch Meiden solcher Gemeinschaft die Bruderliebe verleugnen würden" — so der entschiedene Kastenfreund, der Leipziger Missionsdirektor D. Graul. Schließlich ist ja richtig, daß durch eine entschiedene Bekämpfung der Kaste innerhalb der Gemeinde in vielen Fällen das Gemeindeleben gefördert wird; aber es ist auch nicht zu verkennen, daß die Gemeinde und mit ihr das von ihr vertretene Christentum durch das dadurch der Gemeinde aufgedrückte Gepräge viel von ihrer Anziehungskraft für die Heiden verliert. Daß sich die mittleren und höheren Sudra-

Schichten, aus welchen im 18. Jahrhundert der Hauptzufluß zu den evangelischen Missionsgemeinden kam, mehr und mehr zurückgezogen haben und die letzteren mehr und mehr in die niederen Regionen der Paria und Pantschama hinabgeglitten sind, ist doch auch mit eine Folge der seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts hervortretenden schroffen Kastengegnerschaft. Und wenn allerdings der Gebrauch der Missionsgehilfen innerhalb der Gemeinde bei Unterdrückung der Kastenschranken erleichtert ist, so wird in demselben Maße ihre Verwendbarkeit für die Wirksamkeit unter den Heiden dadurch beeinträchtigt, da ein Brahmane oder Sudra, der auf seinen hohen Stand auch als Christ etwas hält, erfahrungsgemäß bei seinen Landsleuten besseren Eingang findet, als ein Brahmane, der eine Pariafrau hat.

Wir haben in diesem Zusammenhang nicht lehrhaft eine Entscheidung für oder wider zu treffen, sondern es liegt uns nur ob, einen Einblick in dies schwierigste, aber auch wichtigste aller indischen Missionsprobleme zu geben und dadurch das Verständnis für die verschiedenen Kastenstreitigkeiten zu erschließen, von denen diese Geschichte berichtet. Vom Standpunkt der Kastenfreunde ist es bedauerlich, daß selbst die unerläßlichen Forderungen D. Grauls betr. des spezifisch kirchlichen Lebens auch in der Leipziger Mission nur in einem längst nicht ausreichenden Maße erfüllt sind: noch haben von dem 18. Jahrhundert her in einigen Kirchen Sudra und Paria gesonderte Kircheingänge, vielfach gesonderte Kirchensitze; betreffs der Ordnung beim Abendmahlsgang bestehen zäh festgehaltene Ordnungen, welche den Vorgang der Sudra sicher stellen, das Eindringen eines Pariachristen in eine Sudrakapelle kann häßliche Streitigkeiten hervorrufen, und selbst die Zulassung von Parialeichen auf Sudra-Kirchhöfen steht keineswegs überall außer Zweifel. Vom Standpunkte der Kastengegner ist ebenso bedauerlich, daß sie sich im Grunde außerstande fühlen, etwas Entscheidendes gegen das Kastenübel zu tun: Im zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts haben sie mit Festessen und Liebesmahlen die Kaste zwangsweise ausrotten wollen; neuerdings müssen sie sich mehr und mehr davon überzeugen, daß sich Mischehen zwischen Sudra und Paria oder dergleichen nicht erzwingen lassen, daß auch die Essensgemeinschaft resp. ihre Verweigerung ein delikater, in das häusliche Leben einschneidender Punkt ist, der mit Vorsicht gehandhabt werden muß, daß die Elemente, welche sich allen Forderungen der Missionare in bezug auf

Beseitigung der äußeren Kastenformen widerstandslos fügen, oft eben rückgratlose, knechtschaffene, unzuverlässige Kreaturen sind und die an ihrer bürgerlichen Respektabilität fest haltenden und darum opponierenden Sudra nicht die schlechteren Elemente der Gemeinde bilden.

Immerhin hat sich in der protestantischen Missionswelt Indiens die Anschauung durchgesetzt, daß die Kaste innerhalb der Christengemeinde durchaus unterdrückt werden müsse; und so oft auch Verfasser die einschlägigen Fragen durchdacht und das Material geprüft hat, kann er zu keinem andern Schluß kommen, als daß diese Position richtig ist. Bei aller Anerkennung der gewichtigen Gründe, welche die Leipziger Tamulen-Mission — die allein in dieser Frage dissentierende, kastenfreundliche Mission — vorzubringen hat und mit Geschick und Nachdruck ins Feld führt, müssen wir es bedauern, daß sie gerade in einer so wichtigen Frage sich von dem Konsensus der gesamten evangelischen Mission fern hält.*)

Sowohl in bezug auf die Stellung der protestantischen Mission gegenüber dem indischen Heidentum, das in der Kaste religiös-sozial zusammengefügt ist, wie im Blick auf die Überwindung des Kastengeistes und der Kastensitte innerhalb der Christengemeinde bildet die Kaste ein überaus schweres Hindernis. Es ist ein geringer Trost, daß auch die beiden andern großen Religionen, welche in Indien Fortschritte gemacht haben, Buddhismus und Islam, prinzipiell mit vollem Bewußtsein auf demselben Standpunkte gestanden haben, daß die Kaste mit dem Geiste ihrer Religionen unverträglich sei und darum innerhalb der ihnen angeschlossenen Gemeinde beseitigt werden müsse; und daß seit den Zeiten des Buddhismus immer wieder in Indien religiöse Reformer aufgestanden sind und Sekten gebildet haben, in denen die Beseitigung der Kaste einer der wichtigsten Programmpunkte war. Man weiß von der inneren Geschichte dieser andern Religionen und der Sekten zu wenig, und soweit wir ihre Entwicklung verfolgen können, sehen wir fast in jedem Falle, daß nach einer Zeit des religiösen Aufschwungs und entschiedener Kastenüberwindung doch der Kastendämon in ihnen

*) Die Literatur siehe Warnecks Missionslehre III, 1, S. 317 Anm., auch die dortige, äußerst instruktive Abhandlung Prof. Warnecks S. 317—345; dazu meine Nordindischen Missionsfahrten 257—294; Census Rep. 1901, 489—559 und den Band Ethnographische Appendices.

wieder übermächtig geworden ist, und daß sowohl die Sekten nach außen gegen die hinduistische Umgebung als neue Kasten sich abgesondert und abgeschieden haben, wie auch im Innern unter den Sektenangehörigen die alten Kastenunterschiede vielleicht mit doppelter Gewalt wieder aufgelebt sind.

5. Aber das Hauptbollwerk des indischen Heidentums ist der indische Pantheismus.*) Finden wir als Substrat der indischen Gesellschaft zahlreiche Völker, Stämme und Gruppen von Kastenlosen und niederen Kasten, welche in der Hauptsache Animisten und Dämonenverehrer sind, bilden die große, breite Masse der Mittelschichten die zahllosen Formen und Sekten von Verehrern der wildwuchernden indischen Götterwelt und -mythen, so ist die oberste, gleichfalls recht zahlreiche und vor allem sehr einflußreiche Schicht die der theosophisch und philosophisch gerichteten Geister, welche mit mehr oder weniger Konsequenz sich einem der sechs orthodoxen Systeme der Hinduphilosophie angeschlossen haben und deren Ansichten vertreten. Und wie die animistische Religionsschicht ziemlich weit in die Kreise des vulgären Hinduismus hinaufragt, so ziehen

*) Wir gehen hier auf die Auseinandersetzung zwischen Hinduismus und Christentum nicht ein; vgl. dazu meine „Evangelische Missionskunde" (Leipzig 1920) S. 119 ff. Wichtige Literatur ist: Farquhar, the crown of Hinduism. London 1913. — W. Wilkins, Hinduism. London 1900. — A. Browne, Christian thought and Hindu philosophy. 2 Bde. 1917. — E. Berg, The conversion of India, a reconciliation between Christianity and Hinduism. London 1911. — Bern. Lucas, Christ for India, being a presentation of the Christian message to the religious thought of India. London 1910. — Rob. Hume, An interpretation of India's religious history. New York 1811. — Edinburger Konferenzwerk Bd. IV' 156 ff. — Baierlein, Die Lehre des Vedanta. Dresden 1888. 2. Aufl. — J. Kreyher, Die Weisheit der Brahmanen und das Christentum. Gütersloh 1901. — Schomerus, Das Geistesleben der nichtchristlichen Völker und das Christentum. — Dilger, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum. Basel 1902. — Slater, Higher Hinduism. London 1902. — Robson, Hinduism and Christianity. London 1902. 2. Aufl. — A. G. Hogg, Karma and Redemption. Madras 1909. — Frohnmeyer, Die Absolutheit des Christentums und die indische Religion. Basler Miss.-Studien Heft 26. — John Sharrock, Hinduism, ancient and modern, viewed in the light of incarnation. London 1913. — W. Dilger, Monismus und Missionspredigt in Indien. Allg. Miss.-Ztschr. 1910, 57. 125; vgl. auch die Studien von Schomerus ebendort 1917, 309. 389. 426. 441. — J. Jones, India its life and thought. New York 1908.

sich umgekehrt auch die von der oberen, philosophischen Schicht ausgehenden spekulativen Einflüsse bis tief hinunter in die Masse des Hinduismus, durchsetzen ihn in einem Umfang, wie das bei keinem andern Kulturvolke die Philosophie vermocht hat, und haben viele ihrer Anschauungen geradezu zum Gemeingut des indischen Volkes gemacht.

Daß den in Indien einwandernden Ariern von Haus aus eine starke philosophische und grüblerische Ader eigen war — wie ihren Stammesgenossen, den Griechen und den Germanen — sehen wir bereits an der ältesten Literaturschicht der Veden; dort liegen die fruchtbaren Keime der pantheistischen Spekulation, allerdings noch ganz und gar eingebettet in eine realistische Weltanschauung, der der Götterhimmel, Sünde, Sühne, Tod und Seligkeit unbezweifelte Wirklichkeiten sind. In der breiten Literaturschicht der Upanishad sind die pantheistischen Keime und Anregungen in üppiger Weise entwickelt; es bahnt sich überall eine neue Welt- und Lebensanschauung an. Dieses mannigfaltige Sprossen und Treiben haben dann die sechs orthodoxen Philosophenschulen (Darsanas) ausgestaltet und in philosophische Systeme gebracht. Weitaus die einflußreichsten davon sind die zusammengehörigen Schulen des Samkhya und Yoga, welche einen schroffen Dualismus von Geist und Materie (puruscha und prakriti) lehren, die Existenz eines weltschaffenden und erhaltenden Gottes leugnen, und die Geisterwelt in Atome auflösen, — und in noch höherem Maße die Mimansa- und Vedanta-Schulen, welche einen konsequenten Monismus lehren.

Es kann an dieser Stelle weder unsere Aufgabe sein, diese theologisch-philosophische Entwicklung im einzelnen zu verfolgen, noch die Anschauungen der Philosophenschulen darzulegen, wozu eine gediegene Spezialliteratur zur Verfügung steht. Wir versuchen nur, an einigen der verbreitetsten Anschauungsgruppen zu zeigen, in einem wie radikalen Gegensatz diese ganze Weltanschauung bis in ihre Wurzeln hinunter zum Christentum steht.

Im Grunde existiert nur das Brahman, das absolute Selbst; nur ihm kommt reales Dasein zu. Der gesamten Erscheinungswelt, auch den einzelnen Individuen kommt kein wahres Sein zu. Wie der Äther ein einheitliches, kontinuierliches Ganzes ist und keine Wesensveränderung erleidet, wenn er in verschiedene leere Gefäße eingeht, vielmehr sich sofort wieder mit dem allgemeinen Äther ver-

einigt, sobald die Gefäße zerschlagen werden, so verhält sich das Brahman zu der Erscheinungswelt.

Wie diese Lichtgestalt, die eine Sonne,
vielfach sich spiegelt in verschiednen Wassern;
So durch Bestimmungen wird vielgestaltig
das ungeborne Selbst, der Gott in Leibern. — —
Der Wesen Seele ist fürwahr nur eine;
doch steht gesondert sie in jedem Wesen;
Einfach ist sie; und doch fürwahr man schaut sie
vielfältig wie des Mondes Bild im Wasser. — —
Aus dem sie kommen, der sie alle trägt,
im höchsten Herrn (im Brahman) erlangen alle Welten
Ursprung, Bestand und Auflösung am Ende,
gleichwie im Wasser flücht'gen Schaumes Blasen. —
Die ganze Welt ist fürwahr das Selbst nur;
verschieden von dem Selbst gibt es nichts anderes:
Wie Töpfe eben nur bestehn aus Erde,
so sieht im eignen Selbst das All der Weise.

Aus Sankara's Atmabodha.

Diesem absoluten, allein realen Brahman kommen aber nur negative Eigenschaften zu; es ist vollständig unveränderlich, ewig, wunschlos, willenlos, in sich zurückgezogen und ohne Selbstbewußtsein. Allerdings werden ihm drei Eigenschaften zugesprochen: Sein, Denken und Seligkeit; aber diese Seligkeit bedeutet nur die Freiheit vom Leiden, die Erhabenheit über den Kreislauf des Werdens und Vergehens und der Seelenwanderung; Sein und Denken aber werden ausdrücklich für identisch erklärt. Dieses absolute Sein hat also auch keinerlei Beziehung, am wenigsten eine bewußte Verbindung zu irgend etwas außer ihm, etwa zu einer neben ihm bestehenden Welt.

Die eigentliche Aufgabe der Philosophie nun ist es, das Individuum zu der Erkenntnis zu führen, daß es eben selbst nur Brahman, nichts als Brahman sei. „Es gibt kein Ich und kein Du; alles ist eins. Es ist entweder alles Ich oder alles Du. Die Idee der Dualität, der Zweiheit, ist ganz falsch, und das ganze Universum ist das Resultat dieses falschen Wissens." (Swami Vivekananda, Brahmavadin I, S. 310.) „Die Lehre des Vedanta läuft also darauf hinaus, daß du und ich im Weltall das Absolute sind, nicht Teile davon, sondern das Ganze. Du bist das Ganze jenes Ab-

soluten, und so verhält es sich mit allen andern Dingen. Denn die Idee eines Teils findet in demselben keinen Raum" (ib. II, 225).

Natürlich, wer so absolut eins mit dem Brahman, mit ihm identisch ist, für den gibt es weder Sünde noch Übel; was er tut, das tut das Brahman, oder scheint es zu tun, — denn in Wirklichkeit ist ja alles Tun nur Schein, Maya. In einem Upanishad werden dem Gott Indra folgende Worte in den Mund gelegt: „Erkenne nur mich! Das halte ich für das heilsamste für einen Menschen, daß er mich erkenne. . . Wer mich in solcher Weise erkennt, dem schadet keine Tat seines Lebens: nicht die Ermordung seiner Mutter noch die Ermordung seines Vaters, nicht Diebstahl noch ein Brahmanenmord. Hat er im Sinne, eine große Sünde zu begehen, so entweicht das blühende Aussehen nicht aus seinem Gesichte." (Kausitaki Up. III, 1.)

Ebenso gibt es auf diesem Standpunkte keine Erlösung; sie ist nicht nötig; das Individuum ist ja eben nichts anderes als das selige, leidenlose Brahman und braucht das nur zu erkennen, um von aller Not dieses Erdenlebens, auch von allem Jammer der Seelenwanderung befreit zu werden; das ist alles nur Maya. Wer zum wahren Sein, zum Brahman durchgedrungen ist, für den verfliegt diese ganze Welt wie Morgennebel vor der aufgehenden Sonne.

„Schaut einer dies, das Höchste und das Tiefste,
so gehn entzwei ihm seines Herzens Knoten,
Es lösen sich ihm alle bangen Zweifel,
und seine Werke allesamt vergehen." (Mund. Up .II, 2, 8.)

„Das Selbst ist ein Wall, eine Grenzscheide, damit diese Welten nicht vermischt werden. Nicht überschreiten diesen Wall Tag und Nacht, Alter, Tod und Schmerz, nicht Guttat und Übeltat. Alle Sünden weichen zurück vor ihm; denn frei von Sünden ist diese Brahmawelt" (Tschaud. Up. VIII, 4, 1). „Ein schon bei Leibesleben Erlöster ist derjenige, der durch Vertreibung der Unwissenheit das ungeteilte Brahman als sein eigenes Wesen erkennend und sich das ungeteilte Brahman als sein eigenes Wesen vergegenwärtigend, durch die Beseitigung der Unwissenheit und ihrer Folgen, der angesammelten Werke, des Zweifels, des Irrtums und dergleichen, von allen Banden frei geworden ganz ins Brahman versunken ist" (Vedantasara 34).

Die Aufgabe des Weisen und des Frommen besteht daher darin, sich von dieser äußeren Welt des Scheins und Trugs abzukehren und nur in und für das Brahman zu leben:

„Nicht wer noch Wünsche hegt, nein, nur der Büßer
erlangt die Ruh, worein die Wünsche münden:
Gleichwie die Wasser sich dem Meere einen,
das stets gefüllt nicht weicht aus seinen Grenzen.
Der Mann, der aufgegeben alle Wünsche
und wünschelos des Lebens Straße wandert,
Vom eignen Wesen frei und von der Selbstsucht,
der nur gelangt zum Frieden selger Ruhe.
Das, Sohn des Pritha, ist der Brahmazustand;
wer ihn erlangt hat, wird nicht mehr betöret:
Wer in ihm steht auch in der Todesstunde,
erlangt im Brahman seliges Erlöschen."

(Bhagavatgita II, 70—72.)

Ja, Erlöschen; denn da dem Brahman, dem absoluten Selbst, das Selbstbewußtsein durchaus mangelt, muß es natürlich auch bei allen denen verlöschen, welche in das Brahman eingehen.

Das ist in den Grundzügen das Weltbild, in welchem die Hindu leben und grübeln, — ein von dieser Welt der Realitäten, dem Ringen und Leiden des Erdendaseins völlig abgekehrtes Phantasma, das nicht nur aller objektiven Erkenntnis, sondern noch mehr aller wirksamen Betätigung der Persönlichkeit sich lähmend entgegenstellt. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß dieses Weltbild der christlichen Weltanschauung an allen Punkten diametral entgegengesetzt ist. Dieses Brahman hat nichts gemein mit dem Gott der Liebe, diese Erlösung kein Analogon an dem seligen Eingang in das ewige Leben; diese Beiseiteschiebung der Sünde und des Übels widerstrebt im Prinzip der ethischen Bestimmtheit des Christentums. Und das Bedenkliche daran ist, daß dieser philosophische Pantheismus mit denselben Begriffen — Gott, Welt, Sünde, Erlösung, Seligkeit usw. — operiert, wie das Christentum, diese Begriffe aber mit einem total verschiedenen Inhalt erfüllt, so daß dadurch für die in ihrer Anschauungswelt wie in einem Zaubergarten befangenen Hindu das Verständnis der christlichen Predigt unsäglich erschwert wird. Der Grundfehler ist, daß im absoluten Brahman der Begriff der Persönlichkeit, d. h. des unterschiedlichen Denkens, des zwecksetzenden Willens, der ein Objekt suchenden Liebe ausgemerzt und das Brahman lediglich im Zustand des traumlosen Tiefschlafes vorgestellt wird, wo alles Denken, Fühlen und Wollen in gänzlicher Bewußtlosigkeit verharrt. Wie das Brahman, so der Sucher nach dem Brahman, der Weise; und dieser Blick auf das bewußtlose, unpersönliche Brahman

ertötet die Persönlichkeit auch in dem Individuum, vernichtet das Verständnis für die Individualität und verbannt das Schuldgefühl und Gewissen in das Schattenreich der Maya und des Scheins.

Nun ist aber doch die Erscheinungswelt eine zu harte Realität, und die älteren Dichter und Philosophen Indiens hatten sie zu unbefangen anerkannt, als daß die Vedanta-Philosophie so leichten Schrittes darüber hingehen könnte. Sie hat, um sich mit ihr auseinanderzusetzen, die Theorie von dem dreifachen Sein aufgestellt: Wahres, reales Sein kommt nur dem Brahman zu; auf der andern Seite äfft den Menschen oft ein schlechthin irreales Sein, z. B. in der Fata Morgana, oder wenn ein Wanderer in der Nacht ein Stück Tau für eine Schlange, einen Strauch für einen auflauernden Räuber hält. Zwischen dem wahren und dem irrealen Sein in der Mitte liegt nun eine breite Schicht relativen oder konventionellen Seins; sofern dabei das Brahman beteiligt ist, ist es ein Sein; sofern aber außer dem Brahman noch andere Faktoren wirksam zu sein scheinen, ist es ein irreales Sein. In diese Sphäre gehört die ganze Erscheinungswelt.

In das absolute Selbst des Brahman nämlich wird ein zweites Prinzip hineinverlegt, das des Scheins, des Nichtwissens (Maya = Schein; Avidya, Adschnana = Nichtwissen). Indem dies zweite Prinzip sich entfaltet, wird das Brahman von Hüllen (Upadhi) umgeben, Beschränkungen und Bestimmungen unterworfen, und dadurch individualisiert sich das Absolute in den Einzelformen und Erscheinungen. Dieser Prozeß ist ein graduell fortschreitender, so daß man höhere und niedere Erscheinungsformen des relativen Seins unterscheidet, solche, in denen das Brahman noch relativ rein, und solche, in denen es ganz von der Materie verdeckt wird. Man kann dies auch als die Emanation des Brahman bezeichnen. So unterscheidet der Philosoph vier Stadien oder Phasen des Brahman: 1. Der „vierte Zustand", das absolute Brahman, „das Unbegreifliche, Merkmallose, Undenkbare, das nur durch die Erkenntnis von der Einheit des Selbst zu Erreichende, das, worin das Mannigfaltige sich aufhebt, das Stillruhige, Selige, Alleinige;" 2. das Brahman im „Tiefschlafe": „mit sich selbst geeinigt, eine unterschiedslose Masse von Erkenntnis, aus Seligkeit bestehend, Seligkeit genießend, zugänglich durch das Bewußtsein. . . Dies ist der Mutterschoß aller Dinge, woraus alle Geschöpfe hervorgehen, und wohin sie zurückkehren." 3. Das Brahman im „Traumzustand" oder „Traumschlaf", und 4. das Brahman im „wachen Zustande". Diese und ähnliche gnostische

Konstruktionen sind Versuche, eine Brücke von dem absoluten, beziehungslosen Selbst zur realen Welt zu schlagen.

Das heißt, für den erleuchteten Philosophen, den „Wissenden", ist das alles nicht da; denn in Wirklichkeit soll es ja nur das absolute Brahman geben; die Hüllen (Upadhi) des Brahman sind doch eben nur Schein (Maya) oder Nichtwissen (Avidya). Allein da unterscheidet der Philosoph zwischen einer esoterischen Philosophie, die nur für den Wissenden, Eingeweihten, und einer exoterischen, die für den Unwissenden da sei. Und nun operiert er mit dieser letzteren, als hätte er es mit realen Größen zu tun, während es doch alles nur Maya und Avidhya ist.

In dem weiten Gebiete des relativen Seins, das mit zahlreichen Spekulationen angefüllt ist und in seiner Gesamtheit das „niedere Brahman" ausmacht, sind nun drei Gedankengruppen für die Mission von Bedeutung. Es ist erstaunlich, mit welcher Zähigkeit, Allgemeinheit und Unbedingtheit zwei Lehren von ganz Indien, von dem sublimen Philosophen bis zu dem unwissenden Tschandalen hinunter, angenommen werden: die Lehren von der Seelenwanderung und von der Vergeltung. Es ist bis heute noch nicht aufgeklärt, woher in Indien eigentlich die Anschauung von der Seelenwanderung stamme; jedenfalls finden sich in der ältesten, vedischen Literatur keine Ansätze oder Anklänge davon. Es ist allgemeine Überzeugung, daß beim Tode die Seele den menschlichen Leib verlasse und nun vorläufig nach dem Mond oder in die Yamahölle fahre; von dort aus trete sie nach kürzerer oder längerer Zeit die Wanderung in einen zweiten, nach wiederholtem Tode in einen dritten, vierten Leib usw. an, und diese Wanderung sei unabsehbar, bis in der Seele die seligmachende Erkenntnis von dem All-Einen aufgegangen und die Seele sich ihrer Identität mit dem Brahman bewußt geworden ist. Dann kommt sie zur Ruhe und geht im Tode in das Brahman ein, um darin zu verwehen (Nirwana).

Diese Seelenwanderungslehre ist unlöslich verquickt mit der Anschauung von der Vergeltung, wonach jede Tat mit absoluter Gewißheit und mathematischer Genauigkeit den ihr zustehenden Lohn erhält. Da diese Vergeltung nur zu einem geringen Teile während dieses Erdenlebens eintritt, so folgen die Werke der Seele über den Tod in die nächstfolgende Inkarnation nach, und zwar in der Weise, daß sie den Grad und die Art der neuen Geburt bestimmen: ob als Brahmane oder Tschandale, als Kuh oder Schlange, ja vielleicht

als bösartiges Gewürm. Dies Gesetz der Vergeltung ist unweigerlich und unentrinnbar, — obgleich doch kein Gott da ist, der es ausübt; und obgleich kein Selbstbewußtsein vorhanden ist, welches eine Erinnerung an die frühere Daseinsform vermitteln und demnach feststellen könnte, durch welche Taten der jetzt lebende Mensch gerade diese Art der Menschwerdung verdient hat. Es ist leicht verständlich, eine wie bequeme Unterlage diese Lehre der Kastenordnung Indiens gibt, und wie sie den Hochmut der höheren Kasten nährt; haben diese doch durch ihren tugendhaften Wandel in einem früheren Dasein diese hohe Lebensstellung verdient, und büßt der Tschandale in seiner Verworfenheit nur den Lohn vergangener Frevel!

Und was ist das Subjekt der Seelenwanderung? was ist die „Seele", die wandert? Einig sind sich bei mannigfacher Verschiedenheit der Details die Philosophenschulen in der Anschauung, daß die Seele einen „feinen" Leib habe, der aus den „feinen Grundsubstanzen" der Materie gebildet sei. Weit verbreitet ist dabei die Anschauung der Samkhya-Schule. Danach ist die Seele aus den drei Grundsubstanzen der Prakriti (Natur, Materie), Sattva = Licht, Radschas = Halbdunkel, und Tamas = Finsternis gebildet. „Verwirrung, Furcht, Schmerz, Schlaf, Faulheit, Nachlässigkeit, Verderben, Trauer, Hunger, Durst, Geiz, Zorn, Untreue, Unwissenheit, Neid, Grausamkeit, Torheit, Schamlosigkeit, Gemeinheit, Stolz, Veränderlichkeit: dies sind die Wirkungen der Grundsubstanz Tamas. Innerer Durst, Zärtlichkeit, Leidenschaft, Begehrlichkeit, Unfreundlichkeit, Liebe, Haß, Betrug, Eifersucht, eitle Unruhe . . . dies sind die Wirkungen der Grundsubstanz des Schmerzes und der Leidenschaft, Radschas. Von diesen ist das empirische Selbst erfüllt, von diesen ist es überwältigt" (Maitrayaniya Brahm. Up. III, 5). Also die Substanz der Seele bedingt und bestimmt ihren Charakter und die Richtlinien ihres sittlichen Verhaltens.

Auch diese Anschauungsgruppen sind der christlichen Predigt durchaus inkongenial; und je weiter verbreitet und allgemeiner sie anerkannt sind, ein desto größeres Hindernis legen sie dem Verständnis und der Aneignung der christlichen Wahrheit in den Weg. Diese Lehre von der Vergeltung der Werke verschließt Ohr und Herz ebensowohl für die Vergebung der Sünden wie für das Weltgericht; diese Seelenwanderungsfurcht setzt schließlich die ganze Erlösung in die Befreiung von der Notwendigkeit einer neuen Geburt; und diese materialistische Seelenlehre schiebt den Fluch der bösen

Taten auf die Zusammensetzung der Seelensubstanz und ertötet damit das Schuldgefühl und das Trachten nach sittlicher Erneuerung.

Also diese Welt der indischen Philosophie ist trotz vieler tiefsinnigen Spekulationen und einzelner überraschend schönen Aussprüche und Anschauungen im ganzen der christlichen Predigt durchaus ungünstig. Sie stellt ihr einen schwer zu überwindenden Wall entgegen und mutet den Missionaren in der unerläßlichen geistigen Auseinandersetzung mit diesen Systemen und Anschauungsgruppen eine geistige Arbeit zu, wie keine andere Religion. Gewiß ist der Grad, bis zu welchem sich diese Philosophie durchgesetzt hat, bei den einzelnen Volksschichten verschieden. Die eigentlichen Philosophenschulen der Brahmanen, ihre Tol und Pathasala in Benares, Ajodhya, Nadiya, Bombay usw. sind ein sehr schwieriger Missionsboden; wer da arbeiten will, muß außer einer sehr gründlichen Kenntnis der indischen Philosophie auch die Sanskritsprache völlig beherrschen und fließend, ja elegant sprechen. Es hat nur sehr wenige Missionare gegeben, die das zu leisten vermochten: Carey in Kalkutta, Wilson in Bombay, in neuerer Zeit der CMS.-Missionar Johnson in Benares, lange Zeit der einzige Missionar für die nordindischen Philosophenschulen.*) Wichtig waren auf diesem schwierigen Gebiete die eindringenden, auch wissenschaftlich wertvollen Arbeiten des frommen christlichen Pandit Nehemia Goreh.**)

Aber das eben ist das eigentümliche in Indien, daß diese philosophischen Anschauungen bis tief hinein in die Masse des Volkes gedrungen, vielfach geradezu zum Gemeingut der Hindu geworden sind. Sie haben in Verbindung mit einer bereits vorhandenen Prädisposition und mit den Einwirkungen des Klimas und der geschichtlichen Entwicklung dem indischen Geiste die Abkehr von der realen Welt der Wirklichkeit, das Leben und Weben in abstrakten Spekulationen, das Grübeln und Träumen in der Welt der Metaphysik eingeprägt. In welchem Umfange diese orientalische Stimmung die Hindu beherrscht, davon gibt ein lehrreiches Beispiel des wesleyanischen Missionars Haig Artikel „Der Durchschnitts-Hindu" (Allg. Miss.-Ztschr. Bd. XXIII, 384 ff.). Erst in neuerer Zeit hat die evangelische Mission sich energisch an die Aufgabe gemacht, sich mit

*) Vgl. Intell. 1905, 26 ff. In the Sanscrit Colleges and Monasteries of Ajodhya.

**) Sketches of Indian Christians 147 ff. Allg. Miss.-Ztschr. 1903, 508 ff.

dieser Gedankenwelt auseinanderzusetzen; wir werden in dem Kapitel über die literarischen Missionsarbeiten davon berichten.

Eine besondere Schwierigkeit bereitet dieser philosophische Einschlag in der indischen Gedankenwelt der Übertragung und Umsetzung der christlichen Gedanken in die indischen Sprachen. Nicht als ob es dabei an Ausdrücken für die höhere Wahrheit, an Abstrakta fehlte, wie so häufig in den Sprachen der kulturarmen Völker; solche sind vielmehr in allen Kultursprachen Indiens im Überfluß vorhanden. Aber die in Frage kommenden Termini sind alle mehr oder weniger von der pantheistischen Weltanschauung oder der daraus entwickelten Lebensanschauung durchsetzt und verursachen daher bei den Hörern und Lesern Ideenassoziationen, die dem Verständnis des Gehörten durchaus ungünstig sind. Dabei ist in diesen Sprachen mit alten und neuen Literaturen der Missionar auch nicht in der Lage, nach Belieben und Bedarf neue Termini zu prägen; diese würden unverstanden bleiben und sich nicht einbürgern. Wir führen einige Beispiele aus den südindischen Sprachen an, die zugleich einen Einblick darin gewähren, mit welcher Behutsamkeit der Übersetzer in diesen Sprachen vorgehen muß.*)

Die Zahl der Gottesnamen ist erstaunlich groß. Fragt man einen tamulischen Munschi, wieviele Ausdrücke es dafür allein in seiner Sprache gebe, so antwortet er: „das ist unmöglich zu sagen; es sind zu viele." Aber welchen kann man zur Übersetzung des christlichen Gottesnamens verwenden? Swami, „Herr, Besitzer, Eigentümer," ist zwar ungemein populär, aber es ist auch ganz allgemein ein Ehrentitel der Brahmanen. Kathavul, „das höchste Wesen," ist zu sehr pantheistisch gedacht, als daß man es in die Schriftsprache aufnehmen möchte, wiewohl es in der Heidenpredigt viel gebraucht wird. Isvara, „Herr," ist gleichfalls in allen indischen Sprachen üblich und in vielen Zusammensetzungen verbreitet; aber es ist in der philosophischen Terminologie ein sehr gebräuchlicher Kunstausdruck für eine Phase des niedern Brahman in seiner Verquickung mit Avidya, bezeichnet also Gott als im Truge der Maya befangen; das macht den Ausdruck für die christlichen Zwecke unbrauchbar. Die Römischen haben eine Zusammensetzung von Iswara, Sarvisvara, „der Allherr", gewählt; allein dieser Name ist dem Volks-

*) Stosch, Im fernen Indien, S. 134 ff.; W. Dilger, Das Ringen mit der Landessprache in der indischen Missionsarbeit. S. 18 ff.

bewußtsein fremd und hat sich nicht eingebürgert, und für die Philosophen ist es ein durchaus pantheistisch gefärbter Terminus. Der treffliche tamulische Übersetzer der alten Halleschen Väter, Phil. Fabricius, hat nach dem Vorgang Walthers für „Gott" das Wort Paräparan, „der Absolute", gewählt; allein dieses Wort hat den großen Nachteil, daß das lange ā in der Mitte ebensogut ein ā der Verneinung wie der Verstärkung sein kann, also Gott ebensogut als den „Relativen" wie als den „Absoluten" bezeichnen kann. Die englischen Übersetzer der evangelischen Tamulen-Mission haben deshalb lieber „Devan" gewählt; allerdings bezeichnet das nur „einen Gott unter vielen". Dr. Gundert hat in Malayalam von derselben Wurzel das Wort Daivam genommen, was etwa unserm „Gottheit" gleichkommt. Nach allen Seiten befriedigend und einwandfrei scheint keines dieser Worte zu sein.

Betreffs des Wortes „Erlösung" war die Besorgnis der Übersetzer vor einer pantheistischen Trübung der christlichen Wahrheit so groß, daß sie lieber auf die allgemein üblichen und den Hindu so süß klingenden Worte mukti, mokscham verzichtet und dafür drawidische Ableitungen von den Stämmen vindeduka, vindukolka, „loskaufen" gewählt haben.

Die christliche Taufe hat ihr Analogon an den levitischen Waschungen und Bädern der Brahmanen, welche allgemein snanam heißen. Man hielt es indessen für richtiger, die Taufe durch einen bezeichnenden Zusatz davon zu unterscheiden; und da man das Heidentum Adschnana „Unwissenheit" nennt, wählte man den Zusatz dschnana, wahre Weisheit; man bildete also dschnanasnanam = „Weisheitsbad". Man kann nicht sagen, daß das ein geschickter Griff war, weder sprachlich noch sachlich. Das Wort hat sich auch nicht behaupten können. Nur weiß man nun nicht, was an seine Stelle setzen. Die Baptisten wollen einen Ausdruck, der unmißverständlich „untertauchen" bedeutet; die Engländer beruhigen sich zum Teil mit dem englisch-griechischen Worte baptism; die Deutschen verwenden das einfache, handliche, aber mißdeutbare snanam, „Bad".

Jede neue Revision der Bibelübersetzung und jede literarische Arbeit in einer der indischen Sprachen hat von neuem mit der Aufgabe zu ringen, der christlichen Wahrheit in den vom Geiste des Pantheismus durchsetzten Sprachen ein angemessenes Kleid, eine vollbezeichnende Ausprägung zu schaffen. Es spiegelt sich auch darin die ungeheure Aufgabe, diesen durch eine jahrtausendelange Ent-

wicklung vom Pantheismus durchseuchten indischen Volksgeist zu verchristlichen, zu einem reinen Gefäß der göttlichen Gnade und Wahrheit zu machen. Die Beschäftigung mit den hier nur kurz skizzierten Problemen der indischen Mission verstärkt den Eindruck, daß es sich in Indien nur zum kleineren Teile um eine Vermehrung des Missionspersonals und der Stationen, also um die extensive Ausdehnung der Mission handelt, daß es vielmehr ein geistiges Ringen um die höchsten Fragen der Menschheit auf dem Gebiete der Religion, der Soziologie und der Welterkenntnis gilt, ein Ringen, in dem das Christentum und seine Vertreter den Beweis des Geistes und der Kraft zu liefern haben.

Fünftes Kapitel.

Der Missionsbetrieb.

1. Der anglikanische Episkopat.*)

Als Wilberforce, Grant und ihre Freunde 1813 in den Kampf um den Freibrief der Kompanie eintraten, war es ihnen nicht nur um die Zulassung der Missionare, sondern daneben auch um die Übertragung des anglikanischen Staatskirchentums nach Indien zu tun; und die 12. Resolution des neuen Charters bestimmte dementsprechend: „. . . Es geziemt sich, daß das Kirchenwesen in den britischen Territorien in Ostindien unter die Aufsicht eines Bischofs und dreier Archidiakone gestellt, und daß aus den Lokaleinkünften Indiens ihr Gehalt sicher angewiesen werde." Dementsprechend wurden der Metropolitansitz in Kalkutta und zunächst die Archidiakonate in den drei indischen Metropolen eingerichtet. Allein bei der ungeheuren Ausdehnung Indiens und dem frühen, schnellen Tode der ersten vier Bischöfe von Kalkutta erwies es sich bei der nächsten Erneuerung des Freibriefes 1833 als gewiesen, auch Madras und Bombay zu selbständigen Bischofssitzen zu erheben und zu dotieren. Und da Ceylon als englische Kronkolonie mit dem übrigen Indien in der Verwaltung nichts zu tun hat, auch wesentlich andere Verhältnisse aufweist, wurde auch für diese Insel ohne große Schwierigkeit die Errichtung eines Bischofsstuhls (in Kolombo) mit staatlicher Dotation erreicht (1845). Damit war durchgesetzt, was sich auf dem Wege parlamentarischer Gesetzgebung und aus staatlichen Mitteln herausschlagen ließ. Und damit kam die episkopale Entwicklung für drei Jahrzehnte zum Stillstand. Erst im letzten Viertel des Jahrhunderts begann sie mit frischer Kraft wieder, auch eine Parallel-Erscheinung zu dem auf allen Gebieten beobachteten Aufschwung des

*) D. J. Fleming, Devolution in missionary administration. New York 1916. — L. G. Mylac, Missions to Hindus. London 1908.

Missionslebens in dieser Periode. Seit dem Jahre 1850 hatte in England die Hochflut der Traktarianischen Bewegung eingesetzt und hatte neben der Schwärmerei für altkirchliche und hochkirchliche Ideale dem Bischofsamt zu ungeheurem Ansehen und Einfluß verholfen. Es wurde in diesen hochkirchlichen Kreisen Dogma, daß eine Mission ohne einen Bischof unvollkommen und darum kirchlich ungesund sei. Auch wurden die bischöflichen Amtsobliegenheiten, Ordination, Konfirmation und Kirchweihen, den Bischöfen nun mit einer solchen Eifersucht vorbehalten, daß deren Zahl beträchtlich vermehrt werden mußte, wenn sie imstande sein sollten, die schnell wachsende und weithin zerstreute anglikanische Missionsgemeinde ausreichend zu versorgen. Da dieselben Bedürfnisse in allen britischen Kolonien vorlagen, wurde 1841 in England der „Colonial Bishoprics' Fund" gegründet mit dem speziellen Zweck, die Dotation neuer Bistümer in den Kolonien zu befördern. Allein nun war es in Indien schwierig, einen Rechtsboden zu finden, auf dem man neue Bistümer gründen könne. Den vier bestehenden Bistümern war als ihr Gebiet durch eine Parlamentsakte fast das ganze britische Indien zugewiesen; nur durch einen neuen Parlamentsbeschluß hätten diese Grenzen geändert werden können; einen solchen herbeizuführen hielt man für aussichtslos. Bischof Wilberforce, der Sohn des großen Menschenfreundes, suchte diese Schwierigkeit zu umgehen, indem er 1853 im Parlament einen Antrag einbrachte, wonach es erlaubt sein sollte, innerhalb der bestehenden Bistümer speziell für die Missionskirchen Missionsbischöfe einzusetzen. Allein dieser Antrag fiel durch. Man mußte sich anders helfen. Zunächst machte man einen Versuch, in den beiden kirchlichen Tinnevely-Missionen (der CMS. und SPG.) die beiden hervorragendsten Missionare (Sargent und Caldwell)*) gleichsam zu Superintendenten zu ernennen und als solche zu Hilfsbischöfen des Bischofs von Madras zu ordinieren (1877). Das war lediglich ein kirchlicher Akt; aber die so geweihten Bischöfe hatten deshalb auch keine geistliche Jurisdiktion, außer als Stellvertreter des Madrasser Bischofs. Es fand sich ein praktischerer Ausweg: die territorialen Abgrenzungen der Bischofssprengel bezogen sich doch eben nur auf die Gebiete in dem Umfang, wie sie 1813, resp. 1833 unter englischer Oberhoheit gestanden hatten. Nichts

*) J. A. Sharrock, Robert Caldwell, Coadjutor Bishop of Madras. Madras 1896.

hinderte, neue Bistümer — auch ohne neue Parlamentsakte — in Gebieten einzurichten, welche erst nach 1833 englisch geworden waren. Das traf im Pandschab und in Barma zu; auf dieser Grundlage wurden 1877 die beiden Bistümer von Lahore und Rangun errichtet. Auf dieser Anschauung konnte man nicht fußen bei Travankor und Kotschin, da diese beiden Reiche nur Schutzstaaten, nicht englischer Besitz sind; und doch schien gerade hier bei der schweren Erreichbarkeit des Landes und der überreichlichen bischöflichen Versorgung der konkurrierenden syrischen und römischen Kirchen ein eigener anglikanischer Bischof besonders erwünscht. Man nahm seine Zuflucht zu der sogenannten „Jerusalem-Akte", d. h. dem Parlamentsbeschluß, durch welchen 1841 das Bistum zu Jerusalem gegründet war; dadurch „waren die Erzbischöfe von Canterbury und York unter dem Beistande anderer Bischöfe ermächtigt, britische Untertanen oder Untertanen und Bürger irgend eines anderen Königreiches oder Staates zu „Bischöfen in fremden Landen" zu konsekrieren." Auf dieser Grundlage wurde 1879 das Bistum in Travankor errichtet. Als ein besonderer Übelstand wurde es empfunden, daß die ausgedehnten und dichtbevölkerten Vereinigten Provinzen von Kalkutta aus mit versehen werden sollten. Man überlegte, wie man eine Rechtsgrundlage für ein eigenes Bistum in diesen Provinzen gewinnen könne. Da bot sich zunächst der Ausweg, das Bistum nach Lakhnau, der Hauptstadt von Audh, zu benennen; denn dieses Gebiet war erst 1856 zu den britischen Besitzungen hinzugekommen, gehörte also nach dem Buchstaben des Gesetzes nicht zu dem Bischofssprengel Kalkutta. Außerdem erwog man, daß doch niemand den Bischof von Kalkutta verhindern könne, freiwillig und unter der Bedingung des kanonischen Gehorsams (on the basis of consensual compact and canonical obedience) einem neu zu ernennenden Bischofe die Aufsichtsrechte und -Pflichten über die Geistlichkeit und Gemeinden innerhalb bestimmt umschriebener Grenzen zu übertragen; und eine Parlamentakte (Colonial-Church Act 1874) wurde dahin gedeutet, daß den indischen Bischöfen die Befugnis zustehe, Suffraganbischöfe zu ordinieren. Auf dieser Grundlage konnte der 1893 eingesetzte Bischof von Lakhnau seinen Sitz in Allahabad nehmen und als seinen Sprengel das ganze Gebiet der Vereinigten Provinzen zugewiesen erhalten. Auf demselben Grunde wurde 1890 für die anglikanische Mission in Tschota Nagpur das Bistum Rantschi gegründet. Ebenso wurde 1893 für das Bistum Tinnevely ein neues,

kirchlich korrekteres Abkommen getroffen als die vorläufigen Vereinbarungen von 1877 und danach ein regelrechter Bischof ernannt. Und neuerdings (1903) ist auf derselben Grundlage gegenseitigen Übereinkommens (consensual compact) ein elftes Bistum in Nagpur für die Zentral-Provinzen und Zentral-Indien begründet worden. Wahrscheinlich ist damit die Entwicklung des anglikanischen Episkopats in Indien noch nicht zum Abschluß gelangt.

Für unsere Zwecke ist hauptsächlich von Bedeutung, wie diese episkopale Entwicklung in die indische Missionsgeschichte eingegriffen hat. Der erste Bischof, Middleton (1814—22), stand der Mission völlig ablehnend gegenüber; er bemühte sich zu tun, als wenn sie nicht da sei. Er weigerte sich den Missionaren kirchliche Lizenzen auszustellen und sie dadurch als regelrechte Geistliche anzuerkennen, und sträubte sich, Eingeborene zu ordinieren. Allein wo überhaupt ein anglikanischer Episkopat besteht, ist diese ablehnende Stellung unhaltbar; dem Episkopat als solchem liegen nach der allgemeinen Anschauung des Anglikanismus Rechte und Pflichten ob, welche den Missionsbetrieb in weitestem Umfang beeinflussen müssen. Besonders präzis hat sie die bischöfliche Synode in Kalkutta 1877 formuliert: „Der Bischof jeder Diözese ist im letzten Grunde verantwortlich für alles Lehren und Wirken, welches im Namen und unter der Autorität der Kirche innerhalb seiner Diözese geschieht. Diesem Grundsatz gemäß sollte jede Berufung zur Ausübung geistlicher Pflichten in der Kirche geschehen unter geziemender Anerkennung des entscheidenden Rechtes des Bischofs, betreffs der Berufung befragt zu werden oder sein Veto auszusprechen. Aus demselben Grundsatz folgt, daß ebenso das entscheidende Recht des Bischofs anerkannt werden sollte, betreffs jeder Änderung in der Verwaltung, der Gottesdienstordnung, der gottesdienstlichen Orte oder jeder Gemeinde befragt zu werden." Schon Bischof Middleton hatte die unbehagliche Empfindung, daß seine Stellungnahme verkehrt sei, und er drückte das gelegentlich drastisch aus: „Ich müßte eigentlich entweder die Missionare bevollmächtigen oder ihnen jede Wirksamkeit verbieten" („I must either license them or silence them"). Sein Nachfolger, der milde, geistreiche Heber (1824—26), nahm sofort die entgegengesetzte Stellung ein und machte durch seine hinreißende Liebenswürdigkeit die Versehen seines hochkirchlich steifen Vorgängers wieder gut. In dieser neuen, allein korrekten Stellungnahme des Episkopats lag nun das schwierige Problem vor: wie sollten die Rechte

und Pflichten der Missionsgesellschaft als der aussendenden und der leitenden Instanz abgegrenzt werden gegen die eigentlich alles für sich in Anspruch nehmenden Prärogative der Bischöfe? Die hochkirchliche SPG. löste diese Frage einfach, indem sie die ganze Leitung der Mission uneingeschränkt in die Hände der Bischöfe legte und sich begnügte, in der Hauptsache eine Sammelstelle für Missionsgaben zu sein. Sie konnte das ohne Gewissensbedenken, weil sie bei dem weitreichenden hochkirchlichen Einfluß gewiß sein konnte, daß weitaus die meisten Bischöfe ihrer Richtung sein und also auch die Mission in ihrem Sinn und Geist treiben würden. Allein die evangelikale CMS. hätte sich einfach aufgegeben, hätte auf die Behauptung und Durchführung ihrer evangelischen Prinzipien verzichtet, wenn sie sich in gleicher Weise den Bischöfen ausgeliefert hätte. Sie mußte also ihr Recht neben den Bischöfen erkämpfen und verteidigen. Sie hatte in dieser Hinsicht schon 1818, ehe die Frage brennend wurde, vorgearbeitet, indem sie den Unterschied von äußeren und inneren Missionssachen aufstellte: die „innern Angelegenheiten", nämlich „die geistliche Gewalt und Autorität für die pflichtmäßige Ausübung des geistlichen Amts" gehört den Bischöfen zu; die Gesellschaft könne nie eine Kontrolle über das Gewissen der Missionare in der Ausübung ihrer geistlichen Funktionen in Anspruch nehmen. Dagegen die „äußeren Angelegenheiten" als Gründung von Stationen, Bestellung oder Versetzung von Missionaren, Annahme oder Entlassung von Katechisten und anderen Gehilfen, Regulierung der Gehälter, Bau und Unterhalt der Häuser und dergleichen gehöre der Gesellschaft zu, die auch nicht auf das Recht verzichten könne, ihre Missionare anzustellen oder zu entlassen, je nachdem sie deren theologische Richtung oder ihre Lebensführung billige oder mißbillige. Später hat der große Henry Venn, der bedeutendste Missionssekretär, welchen die CMS. besessen, diese Anschauung in ein fein ausgearbeitetes System gebracht, welches in seiner sorgfältig abwägenden Haltung ein kirchenregimentliches Meisterstück ist. Allein erst in der Praxis mußten der Episkopat und die Gesellschaft ihre kollidierenden Ansprüche ausgleichen.

Der erste Konflikt entstand merkwürdigerweise gerade mit dem Bischof, welcher der entschiedenste und ergebenste Freund der CMS. war, mit Daniel Wilson (1832—58 Bischof in Kalkutta). Wilson glaubte es als sein bischöfliches Recht beanspruchen zu müssen, daß nur er den Missionaren ihre Bestallungen aus-

fertigen, aber diese auch nach seinem Gutdünken jederzeit wieder zurückziehen dürfe. Es gab zwei Jahre lang 1835 und 36 einen heißen Federkrieg; die Missionsgesellschaft mochte ein so wichtiges Recht, welches den Bischof geradezu zur Mitherrschaft in ihrer Missionsarbeit befugte, nicht preisgeben. Aber es half ihr nichts; sie mußte vor dem entschiedenen Anspruch Wilsons, welcher die traditionelle Auffassung von den bischöflichen Befugnissen auf seiner Seite hatte, die Waffen strecken. In dem ersten Paragraphen des mit Wilson abgeschlossenen Vergleichs gab die Gesellschaft zu, daß der Bischof das Recht habe, die Bestallungen der Missionare zu erteilen und zurückzuziehen. Ein anderer Bischof, Spencer in Madras (1837—49), zog daraus sogleich die weiter gehende Konsequenz, nur der Bischof, nicht auch die Gesellschaft habe das Recht, einmal bestellte Missionare abzuberufen. Ein junger begabter Missionar in Madras, Humphrey, war in extrem hochkirchliche Bahnen geraten; Spencer wollte ihn trotzdem gegen den Willen der Gesellschaft halten, um so mehr, da er selbst hochkirchlich gerichtet war. Allein da setzte es die Gesellschaft durch, daß es anerkannt wurde, daß auch sie ebenso wie der Bischof das Recht habe, ihre Verbindung mit den Missionaren nach ihrem Ermessen zu lösen. Vier Jahrzehnte lang lief in dem Geleise, welches durch diese ersten Auseinandersetzungen festgelegt war, das Werk seinen Weg. Da drohten neue, schwere Kämpfe. Im Jahre 1875 wurde Rev. R. S. Copleston, ein hochkirchlich gerichteter, dabei hoch begabter und eifriger Geistlicher, zum Bischof von Colombo ernannt. Wie hatten sich doch seit Middletons Tagen die Zeiten geändert! Copleston machte sich sogleich mit allem Eifer daran, Singhalesisch zu lernen und die Probleme des Buddhismus zu studieren, und er verlangte auch von allen ihm unterstellten Kaplänen, die weithin über die Insel Ceylon zerstreut waren, daß sie eifrig an den um sie her wohnenden Heiden Missionsarbeit trieben. Allein fast überall in den Bezirken der Kapläne waren auch die Sprengel der CMS.-Missionare, ihrer Katechisten und Lehrer. Gab das nicht ein Durcheinander, wenn nun auf einmal die Kapläne auch zu missionieren anfingen? Copleston meinte, das lasse sich leicht ordnen; die Kapläne seien überall als die Oberhirten anzusehen, denen die Missionare und ihr Personal zu unterstellen seien. Allein die Kapläne waren meist junge Leute, die Missionare zum Teil im Dienste ergraut; die Kapläne waren vorwiegend streng hochkirchlich gerichtet, die Missionare ausnahmslos Evangelikale. Das stimmte

nicht zusammen. Aus diesem Kompetenzkonflikt zwischen Copleston und der Missionsleitung der CMS. wurde ein langwieriger, weitverzweigter Streitfall, welcher fünf Jahre lang 1876—80 die Gemüter in England wie in Ceylon in Aufregung hielt. Es wurde eine ungelöste Frage nach der andern hineingezogen. Der Bischof beanspruchte die Leitung der Tamulen-Kuli-Mission, einer von der CMS. in Verbindung mit Gliedern anderer Kirchen betriebenen Mission unter den tamulischen Kuli auf den ceyloneſischen Teeplantagen; allein das zum Teil aus Presbyterianern und Dissentern bestehende Komitee derselben wollte sich dem hochkirchlichen Bischof nicht unterstellen. Er hielt es für sein Recht und seine Pflicht, alle zu regelmäßigem Gottesdienst und zu Abendmahlsfeiern benutzten Kapellen und Kirchen rite zu weihen; allein nach dem schwerfälligen anglikanischen Kirchenrecht muß ein einmal bischöflich geweihter Raum auf ewig seiner kirchlichen Bestimmung erhalten bleiben und der englischen Staatskirche gehören; deshalb wollte die sich den stets veränderlichen Verhältnissen des Missionsbetriebs anpassende Missionsleitung von der bischöflichen Weihung nichts wissen usw. Der Streit nahm immer neue Formen an; es liegt uns hier nicht ob, ihn in seinen einzelnen Phasen darzustellen (vgl. die lichtvolle Darstellung bei Stock, History of the Ch. Miss. Soc. III, 203—215). Schließlich übernahmen es die Erzbischöfe von Canterbury und York in Verbindung mit drei andern hochangesehenen Bischöfen, den Frieden zu vermitteln, indem sie den ganzen verworrenen Streitfall untersuchten und ihre „Meinung" (Opinion) darüber abgaben. Ihr Votum war fast in allen Punkten zugunsten der CMS.: einmal ausgefertigte Bestallungen sollen nur aus durchschlagenden Gründen und mit Angabe derselben zurückgezogen werden; neben den für beschränkte Arbeitskreise gegebenen Bestallungen sollen allgemeinere für weite Bezirke ausgefertigt werden; die im Dienste der Mission angestellten Laien (nicht ordinierten Katechisten, Lehrer usw.) sollen nur dann unter des Bischofs Kontrolle stehen, wenn sie tatsächlich die Arbeit eines Geistlichen verrichten usw. Das Entscheidende war, das Votum der Prälaten erkannte die relative Selbständigkeit der CMS. in der Ausrichtung ihrer Missionsarbeit an. Und Bischof Copleston war so loyal, sich diesem Votum zu fügen und auf dieser Grundlage mit der CMS. einen für beide Teile ehrenvollen Frieden zu schließen.

In dieser Copleſtonſchen Kriſe war es offenbar geworden, wie ſehr ſich die Biſchöfe bemühten, auch ihrerſeits ſelbſtändig an der Miſſionsarbeit Anteil zu gewinnen. Es ſind in den verſchiedenen Diözeſen zum Teil große Verſuche nach dieſer Richtung gemacht. Biſchof Middleton gründete, wie wir ſchon in dem Überblick über die Miſſionsentwicklung erwähnten, in Kalkutta das Bishops College, ein wertvolles, aber zugleich ſehr anſpruchsvolles Erbe für ſeine Nachfolger, von denen ſich beſonders Daniel Wilſon viel Mühe gab, die nicht lebensfähige Stiftung in die Höhe zu bringen. Dieſer ſelbe Daniel Wilſon hatte ein anderes großes Projekt. Er wollte in Verbindung mit der ſchönen, von ihm großenteils aus ſeinen eigenen Mitteln erbauten Kathedrale in Kalkutta mehrere — wenigſtens drei — Domherrnſtellen gründen und dieſen Pfründnern große Miſſionsaufgaben ſtellen. Mit der ihm eigenen Freigebigkeit und Energie förderte er dieſe Stiftung aus ſeinem Privatvermögen. Aber einige Jahre vor ſeinem Tode vermachte er das ganze Stiftungsvermögen nebſt allem Zubehör der Kirchenmiſſion (CMS.), „weil er ſich überzeugt habe, daß indiſche Miſſionen beſſer von einer ſolchen Miſſionsgeſellſchaft in der Heimat als auf unabhängiger Grundlage geführt werden könnten.“ In mehreren indiſchen Biſchofſprengeln iſt eine eigene, unter biſchöflicher Leitung ſtehende Zentralinſtanz eingerichtet, ein ſogenannter Board of Missions, um unter biſchöflicher Leitung Miſſion zu treiben; ſo in der Diözeſe Colombo ſchon ſeit 1845, in der von Kalkutta ſeit 1885. Es ſtehen ihnen aber nur zum Teil eigene Mittel und Beiträge zur Verfügung; zum größeren Teile ſind ſie auf die von der Ausbreitungs-Geſellſchft gewährten Geldſummen angewieſen. Z. B. verfügt der Kalkuttaer „Diocesan Board“ jährlich über 61 000 Rup.; davon kommen 15 000 Rup. aus Indien und 46 000 Rupies aus England.

Die neue Zeit hat die „Kirche Englands in Indien“ vor eine Fülle neuer Aufgaben geſtellt. Bei dem Erſtarken des nationalen Gedankens hatte ſie als eine ſpezifiſch engliſche Kirche es beſonders ſchwer, ſich dem indiſchen Leben einzugliedern. Mußten die Biſchöfe alle Ausländer ſein? gab es unter den indiſchen Chriſten keinen, der zu dieſem höchſten kirchlichen Ehrenamte geeignet wäre? Der Tamule V. Azaria hatte ſich auf der Edinburger Weltmiſſionskonferenz und in andern kirchlichen Verhandlungen ausgezeichnet; er wurde für das Biſchofsamt ins Auge gefaßt. Allein nun entſtand die Schwierig-

keit, für ihn eine Diözese auszusondern. Die alten Bischofssprengel waren staatskirchlich organisiert, die Bischöfe erhielten ihre Berufung durch das britische Ministerium oder den Bischof von London; da kamen eingeborene Inder kaum in Frage. Konnte man dem britischen Premierminister zumuten, einen Tamulen zum Bischof für Engländer-Gemeinden zu ernennen? Man wählte den Ausweg, aus dem Vasallenstaate Heiderabad, der außerhalb des britischen Gebietes und damit der geschichtlich festgelegten Bischofssprengel lag, eine neue Diözese „Dornakal" zu schaffen; für diese wurde Azaria am 28. Dezember 1912 ordiniert — ein erster schwarzer indischer Bischof der englischen Kirche, das war ein Ereignis, das von den indischen Christen sehr beachtet wurde. Er wurde dem Bischof von Madras als Suffraganbischof beigeordnet.

Zur vollen Entfaltung des anglikanischen kirchlichen Gedankens gehört es, daß nicht nur die indischen Bischöfe, wie bisher üblich, zu regelmäßigen Konferenzen zusammentreten, sondern daß auch der parlamentarisch-synodale Apparat mit einem Oberhause der Geistlichen und einem Unterhause von Geistlichen und Laien zur Entscheidung der provinzalkirchlichen Angelegenheiten eingerichtet, und diese so kirchlich voll organisierten Bischofskreise zu einer Kirchenprovinz mit einer gemeinsamen kirchlichen Vertretung zusammengeschlossen werden. Die Bischofskonferenz 1915 glaubte diesen kirchlichen Ausbau in Angriff nehmen zu sollen, um die anglikanische Kirche in Indien bodenständig zu machen, und der rege Bischof Palmer von Bombay betrieb diesen Plan tatkräftig. Allein ihm stellten sich verfassungsmäßige Schwierigkeiten in den Weg. Der anglikanische Kirchenbetrieb war 1914 für die zurzeit etwa 160000 Engländer in Indien, in erster Linie für die Beamten und Soldaten eingerichtet; sie kirchlich zu versorgen, bezahlte England die großen Gehälter und Zuschüsse; es war von diesem Gesichtspunkte aus ein überschüssiges Werk, wenn sich die vom englischen Staat angestellten und besoldeten Geistlichen auch um die eingeborenen Christen kümmerten. Diese durften nicht die Hauptsache werden, wie es unvermeidlich war, wenn die Kirche als indische mit einer verschwindenden Minderzahl von Weißen organisiert wurde. Diese gesetzliche Schwierigkeit ist noch nicht überwunden.

Sie drängte die indischen Christen um so stürmischer zu der Forderung der Entstaatlichung der Kirche. Es gebe, so urteilen sie, nur ein Entweder-Oder. Entweder die indischen Gemeinden blieben

ein Anhängsel an der „englischen" Kirche, dann waren und blieben sie ein mißgünstig angesehener Fremdkörper im indischen Leben. Oder man hatte den Mut, die Kirche als „indisch" zu organisieren; dann mußte man im Notfall die Folgen des Verlustes der Staatszuschüsse und des staatlichen Ansehens mit in Kauf nehmen. Aber konnte die arme indische Kirche den kostspieligen anglikanischen Kirchenbetrieb aufrecht erhalten, wenn die Staatszuschüsse wegfielen? Nahe bei dieser Frage lag die andere des Verhältnisses englischer und indischer Christen in den anglikanischen Gemeinden. In den Großstädten mochte es sich empfehlen, gesonderte Gemeinden für Engländer und Inder zu organisieren; aber wie war es zu machen, wenn etwa 10 oder 20 Engländer neben 2—3000 indischen Christen vorhanden waren? Ließen sich die Engländer von einem indischen Geistlichen pastorieren? Wie wurde es mit der in den eingeborenen Gemeinden so hoch nötigen und glücklicherweise meist eingebürgerten Kirchenzucht, welche sich die Engländer einfach nicht gefallen ließen? Sollte man zwei kirchliche Betriebe, einen für die Engländer und einen für die Inder nebeneinander schaffen? Sollte man die territoriale Abgrenzung der Bischofssprengel aufgeben und für die eine und die andere Rasse verschiedene Bischöfe einsetzen? Ungelöste Fragen!

Wenn die Entwicklung dahin drängte, daß das „Missions"stadium allmählich in das „kirchliche" Stadium überging, war es denn noch zu rechtfertigen, daß die CMS. innerhalb der Diözesen ihre besonderen kirchlichen Organisationen, die sog. Church Council Systems, ihre Konferenzen für Missionare und Eingeborene unterhielt? Mußte das nicht alles in den normalen kirchlichen Betrieb eingegliedert werden? Die Engländer haben dafür das seltsame Wort: „Dioecesanisation" geprägt. Aber welche Gewähr hätte die CMS. dann, daß ihre evangelikalen Grundsätze weiter gewissenhaft gepflegt würden? Waren doch fast alle indische Bischöfe ausgesprochene Hochkirchler, und auch unter den englischen Kaplänen war die hochkirchliche Richtung weit überwiegend.

Die beiden anglikanischen Missionsgesellschaften (CMS. und SPG.) in Verbindung mit den ihnen nahestehenden Brüder- und Schwesterschaften, sowie der evangelikalen CEZ. (Ch. of England Zenana Miss. Soc.) bilden eine große Gruppe der indischen Missionen. Im Jahre 1890 gehörten ihr von 857 ordinierten und unordinierten Missionaren 203, von 711 Missionsschwestern 223, 1915 gehörten ihr

von 2043 Missionaren 311; von 1921 Missionsschwestern 425 an; im Jahre 1890 repräsentierten so also $^1/_4$, 1895 knapp $^1/_6$ des gesamten protestantischen Missionspersonals. Nach dem Zensus von 1901 gehörten von 808210 indischen Christen 184274, 1915 gehörten von 1455460 indischen Christen 343502 zu den anglikanischen Missionen. Trotz ihrer einflußreichen Stellung sind also die anglikanischen Gemeinden „die Kirche Indiens" jedenfalls vorläufig nicht.

2. Die Heidenpredigt.*)

Eine zusammenhängende Lektüre der Missionsliteratur des 19. Jahrhunderts zeigt, daß sich ein Umschwung der Meinungen über die gegenseitige Stellung und Bedeutung der Hauptarbeitszweige vollzogen hat. Im ersten Vierteljahrhundert pflegte man mit Vorliebe Elementar-Heidenschulen und erwartete die Haupterfolge von der Übersetzung und Verbreitung der Bibel. Etwa seit 1825 trat die Heidenpredigt auf Basaren und Melas, in Stadt und Land in den Mittelpunkt des Interesses. Sie wurde als die eigentliche Aufgabe der Missionare und als die Krone ihrer Arbeit gepriesen. Später hat sich mehr die Anschauung verbreitet, die großen Arbeitszweige stehen koordiniert nebeneinander, und ihr Streit um die Superiorität gleiche, wie Bischof Dr. Sargent einmal scherzhaft bemerkte, dem Streit der fünf Finger um den Vorrang. Fast jede Missionsgesellschaft hat Missionare aufzuweisen, welche zur Heidenpredigt besondere Begabung hatten und unermüdlich landauf landab zogen, um den Samen des Wortes Gottes auszustreuen.

Es haben sich drei Zweige der Heidenpredigt ausgebildet, die eigentliche Reisepredigt in den dichtbevölkerten Dorfbezirken, die Predigt auf den großen Mela oder religiösen Volksfesten und die Basarpredigt. In allen drei Zweigen wird manchen Missionaren große Treue nachgerühmt. Es ist eine bewundernswerte Treue, wenn einzelne Missionare jahrzehntelang täglich zur Basarpredigt ausgegangen sind, vielleicht ohne je einen sichtbaren Erfolg ihrer hingebenden Säemanns-

*) Bernard Lucas, Our task in India; shall we proselytize Hindus or evangelize India? London 1914.

arbeit zu sehen. Als der größte Heidenprediger wird der Schweizer Missionar A. F. Lacroix*) gerühmt, der 1821 im Dienste der Niederländischen Miss.-Ges. nach Tschinsura ging und 1827 in den Dienst der Londoner Mission übertrat, in dem er bis an seinen Tod (am 8. Juli 1859) ausharrte. Er beherrschte das Bengali wie kein anderer Europäer; durch seine anziehende Redeweise, sein sympathisches Auftreten und den glücklichen Gebrauch eines wirklich idiomatischen Bengali fesselte er in Stadt und Land große Zuhörerscharen, und seine hinreißende Beredsamkeit und seine orientalisch bilderreiche Sprache entzückte die Hindu. Wie Lacroix ist auch der große baptistische Reiseprediger McComby, der 45 Jahre lang unermüdlich in Stadt und Land gepredigt hat, gestorben, ohne einen einzigen Bekehrten zu hinterlassen — zwei auffallende Beispiele der relativen Erfolglosigkeit der bloßen Reisepredigt.

Allein trotz der prinzipiellen Anerkennung der Bedeutung der Heidenpredigt waren fast in allen Missionen mächtige Faktoren wirksam, sie einzuschränken und zurückzudrängen. Wohl der nachhaltig wirksamste ist das Klima Indiens, das in weitaus den meisten Landschaften dem Europäer während zwei Drittel des Jahres, der heißen Zeit und der Regenzeit, ausgedehntes Reisen erschwert oder verbietet. Und wenn die Regenzeit so ungünstig liegt, wie im Tamulenlande, wo sie in die „kühle" Jahreszeit (November bis Febr.) fällt, dann ist eigentlich keine Jahreszeit recht geeignet, und ausgedehnte Predigtreisen können nur unternommen werden, wenn und solange das Wetter leidlich günstig ist. In weitaus dem größten Teile Indiens ist die „kühle" Jahreszeit, der indische „Winter" die Zeit der Reisepredigt. Während der andern acht oder neun Monate bleiben die Missionare daheim. Das ist eine große Beschränkung, die auch dadurch nur zum Teil beseitigt wird, daß die Missionare daheim Tag für Tag Basarpredigt treiben können. Weitaus die meisten von ihnen wohnen in großen Städten, wo sich auf den Basaren eine täglich wechselnde Zuhörerschar zusammenfindet.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Missionare sich während des großen Teiles des Jahres, wo sie mehr oder weniger zum Stillsitzen verurteilt sind, andere Arbeit beschafft haben, welche den Verhältnissen angepaßt ist. Da ist einmal und vor allem die Fürsorge für die bereits gesammelte Christengemeinde. Daneben

*) J. Alphonse François Lacroix. London 1862.

ist der indischen Mission eine große Neigung eigentümlich, sich zu einem schwerfälligen institutionellen Betrieb auszugestalten. Da sind hohe und niedere Schulen, Kosthäuser für Knaben und Mädchen, industrielle Betriebe und Waisenhäuser, Druckereien und Schriftenniederlagen, Lehrer- und Prediger-Seminare, lauter stationarische Arbeiten, welche die stete Anwesenheit der Missionare erfordern. Es sind verhältnismäßig wenige Missionare, welche nicht durch ein oder mehrere solche Institute gebunden sind, auch abgesehen von den Missionen wie die Leipziger Tamulen- und die Goßnersche Kolsmission, wo im allgemeinen die Pflicht der ausreichenden und allseitigen Versorgung der weithin zerstreuten Christengemeinden eigentlich die ganze Kraft des beschränkten Arbeiterpersonals in Anspruch nimmt, so daß Heidenpredigt nur gelegentlich mit getrieben werden kann. Es kann nicht ausbleiben, daß diese institutionelle Belastung des Missionsbetriebs mit ihren täglichen, festen Anforderungen der Heidenpredigt in Stadt und Land, die eine große Bewegungsfreiheit erfordert, hindernd in den Weg tritt.

Wir irren wohl nicht, wenn wir annehmen, daß neben diesen beiden offenkundigen Hemmnissen noch ein drittes wirksam ist, der Eindruck von der relativen Vergeblichkeit und Unzulänglichkeit der sporadischen Heidenpredigt. Auf den Mela, wo die religiös aufgeregte Menge sich nach Hunderttausenden zusammenfindet, hat sich das den Missionaren oft erdrückend und entmutigend aufgedrängt, und es bedarf innerlich so starker Naturen, wie des Basler Missionars Samuel Hebich, um mit stets frischem Mut in das anscheinend uferlose Meer der Menge hinein zu predigen. Und im wesentlichen ist oft der niederschlagende Eindruck derselbe, wenn der Reiseprediger in Dörfern Gottes Wort verkündigt, wo vielleicht nie vorher gepredigt ist, und wohin vielleicht ein Jahrzehnt lang danach kein Bote des Evangelii wieder hinkommt. Erst allmählich im Laufe des Jahrhunderts ist den Missionaren ganz das Verständnis dafür aufgegangen, in welchem Umfang die Hindu in einer andern Welt der Gedanken und Anschauungen leben. Da rauscht die erstmalige Verkündigung des Evangelii unverstanden an dem geistigen Ohr vorüber, und es bedarf einer längeren Vorbereitung und Zurichtung des Herzensackers, ehe überhaupt die christlichen Gedanken darin Raum finden. Deshalb hat man auch fast allgemein mit der noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts beliebten, von solchen Kraftnaturen, wie dem Goßnerschen Missionar Ziemann in Ghazipur am

Ganges, mit Vorliebe gepflegten Methode gebrochen, durch ganze Provinzen und viele Hunderte von Meilen weit reisepredigend zu ziehen. Gerade in der Heidenpredigt hat sich die Weisheit des Satzes bewährt: In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.

Es ist von Interesse zu verfolgen, wie je und dann Missionsgesellschaften große Anstrengungen gemacht haben, um der Heidenpredigt zu ihrem Recht zu verhelfen, gälte es auch mit einem großen Ruck einen Teil der institutionellen Belastung beiseite zu schieben. In zwei großen Missionen, der der englischen Baptisten und der amerikanischen Kongregationalisten (AB.) kam es, im Anschluß an die Visitationsreisen ihrer Missionssekretäre Underhill bei den Baptisten, Dr. Ruf. Anderson und Dr. Aug. Thompson vom AB. 1854 und 55, zu einem Bruche mit der bisherigen Missionsarbeit; die hohen englischen Schulen wurden teilweise aufgegeben, das Heidenschulwesen nach Möglichkeit eingeschränkt, auch alle andern Institutionen beschnitten, um die Missionare für zwei große Aufgaben freizumachen, für die Gemeindepflege und die Heidenpredigt. Auch in der Basler Mission brachte jede der aufeinanderfolgenden Visitationen ihrer Inspektoren einen neuen Anlauf zu intensiverer Pflege der Heidenpredigt: Josenhans ordnete bei seiner Visitation (1850/51) an, daß wenigstens zwei Missionare — Ammann für Kanara und Hebich für das ganze Basler Gebiet — Heidenprediger im Hauptamt sein sollten. Otto Schott hätte bei seiner Visitation (1880/81) gern eine ähnlich radikale Umgestaltung mit der Basler Mission vorgenommen wie Underhill und Thompson mit den ihnen unterstellten Missionen. Unter Inspektor D. Theod. Oehler ist im Basler Gebiet eine vorbildliche Organisation in der Weise durchgeführt, daß möglichst auf jeder Station neben den durch andere Zweige der Arbeit gebundenen Männern ein Missionar ausschließlich mit der Heidenpredigt betraut ist, dem ein gleichfalls speziell für diese Aufgabe vorgebildeter Helferstab zur Seite steht.

Die englische Kirchenmissions-Gesellschaft hat andere Wege eingeschlagen. Sie richtete von 1854 ab in Nord-Tinnevely eine Reisepredigt-Mission größeren Stils ein, in der hingebende Männer wie Ragland, Meadows, David Fenn und Gray mit großer Selbstverleugnung predigend umherzogen. Im Pandschab trieben die beiden hochbegabten und opferwilligen Missionare Maxwell Gordon*) und

*) A. Lewis, George Maxwell Gordon. London 1888.

Bateman,*) die sogenannten „Faqir-Missionare", weithin eine ausgedehnte Reisepredigt (die Punjab Itinerancy), aus der die Stationen Batala, Narowal, Bahrwal Atari und Tarn Taran herausgewachsen sind. Nun regte aber General Haig einen andern Plan an: Man solle Scharen von vereinigten Evangelisten (Bands of associated evangelists) aussenden, unverheiratete Leute, die bereit seien, Strapazen zu erdulden und in einem bescheidenen, gemeinsamen Haushalt zusammenzuleben, Leute ohne größere Bildung, und speziell zur Arbeit an der Dorfbevölkerung. Im Jahre 1889 machte man den ersten Versuch mit drei jungen Evangelisten im Nadija-Distrikte in Bengalen, und man war mit dem Erfolg so sehr zufrieden, daß schnell hintereinander auch in Lakhnau für das Audh-Gebiet, in Kalkutta für die dicht gedrängte dörfliche Umgebung, und unter den Gonds in Zentral-Indien ähnliche „Evangelisten-Scharen" eingerichtet wurden. In der Regel steht ein Geistlicher an der Spitze und hat zwei bis fünf junge eifrige Brüder zu seiner Hilfe. Allerdings sind ein verträglicher Sinn und eine feste Gesundheit für diese aufreibende Arbeit erforderlich, und manche harren nur die erstmalig ausbedungene Arbeitszeit von fünf Jahren darin aus.

Im letzten Jahrzehnt hat die Heidenpredigt fast in allen Missionen einen neuen Aufschwung genommen. Überall macht sich dringend der Wunsch geltend, nachdem man so lange sich einseitig auf die großen Städte beschränkt, nun auf das flache Land mit seiner überaus dichten, einfacheren und zugänglicheren Bevölkerung hinauszugehen. „Dorf-Mission" ist eins der zugkräftigsten Schlagwörter geworden, wohnen doch mehr als 90 Proz. der Hindu in Dörfern! Zwei Hilfsmittel für die Reisepredigt sind besonders in Aufnahme gekommen, die abendlichen Lichtbilder-Vorträge mit dem Skioptikon und die Bhadschans, christliche Gesänge in den Melodien und der poetischen Einkleidung der Hindu-Gesänge. In der Pflege der Bhadschans für die Zwecke der Heidenpredigt ist die amerikanische Mahratten-Mission (AB.) vorangegangen.

3. Die literarischen Arbeiten.

Neben die Heidenpredigt traten von dem Anfang des vorigen Jahrhunderts ab in einem ungewöhnlichen Umfang literarische

*) Macconachie, Rowland Bateman, 19 th Century apostle. London 1917.

Arbeiten. Auch die dänisch-halleschen Väter haben diesen Missionszweig nicht vernachlässigt. Ziegenbalg erwies sich auch darin als ein hervorragender Missionar, daß er in tamulischer wie in deutscher resp. lateinischer Sprache eine umfangreiche literarische Tätigkeit eröffnete. In der tamulischen galt seine erste Liebe der Bibelübersetzung; daneben fing er an, die Schriften zu verfassen, welche für die werdende Christengemeinde unerläßlich waren, ein kleines Gesangbuch, eine tamulische Übersetzung von Luthers Katechismus, einen Abriß der Dogmatik (Theologia thetica in lingua tamulica, revidiert und neu aufgelegt 1856 von Miss. Cordes und D. Graul) und einige Traktate. In deutscher Sprache schrieb er vor allem eine „Genealogie der malabarischen Götter", eine auf umfassenden und zuverlässigen Studien beruhende Darlegung der südindischen Mythologie, die leider erst 1867 von Wilh. Germann gedruckt, dann aber auch gleich ins Englische übersetzt wurde, nach des Sprachforschers Benfey Urteil noch heute „ein brauchbares, und sogar nützliches Werk"; ferner eine Bibliotheca Malabarica, eine Besprechung und Inhaltsangabe von 150 tamulischen Büchern, also ein Versuch einer tamulischen Literatur-Geschichte. Und die andern Missionare eiferten Ziegenbalg wenigstens in der Abfassung und Veröffentlichung von Schriften in der tamulischen und andern indischen Sprachen nach. Besonders im Tamulischen entstand schon im 18. Jahrhundert eine nicht unbeträchtliche christliche Literatur: Obenan stehen des Fabricius hervorragende Bibelübersetzung und seine vortrefflich gelungenen Nachdichtungen unserer Kirchenlieder, die „Herzschmelzer", wie fromme Tamulen sie nannten; dann von Walther eine Kirchengeschichte, welche drei Auflagen erlebte (Madras 1735, 1799, 1809), von Chr. Fr. Schwartz eine Erklärung des Vaterunsers (2. Aufl. 1770) und „Ein Gespräch" (1772). Ferner lateinisch-tamulische, tamulisch-lateinische, englisch-tamulische und tamulisch-englische Wörterbücher; Übersetzungen von H. Müllers Erquickstunden, Starckes Leidensgeschichte, Bogatzkys Schatzkästlein, Arnds Paradiesgärtlein und Wahres Christentum usw. Besonders war der übereifrige Benjamin Schultze allzeit geschäftigt, nicht nur in Tamulisch, sondern auch in andern indischen Sprachen vieles zu veröffentlichen, in Telugu, Hindostani usw. Die beiden Missionsdruckereien in Trankebar und Madras standen nicht müßig, und auch in Halle wurde manches tamulisch gedruckt.

Aber diese literarischen Arbeiten des 18. Jahrhunderts waren doch nur ein Vorspiel gegen das 19. Jahrhundert. Nicht umsonst

stand an des letzteren Spitze das Sirampurer Trio mit seinem weltweiten Horizont und seinem brennenden Eifer, alle indischen Sprachen zu erschließen und in alle die heiligen Schriften zu übersetzen. Es ist leider unmöglich, in Kürze der umfassenden literarischen Arbeit der evangelischen Mission auch nur annähernd gerecht zu werden. Wir begnügen uns hier mit einer allgemeinen Orientierung. Die literarischen Bestrebungen der evangelischen Mission haben sich vor allem nach vier Richtungen hin erstreckt: die erste und wichtigste, mit einem bewunderungswürdigen Maße von Begeisterung und Gelehrsamkeit angegriffene Aufgabe bestand darin, die Bibel wenigstens in alle wichtigeren Sprachen Indiens zu übersetzen. Über diese umfassende und großartige Arbeit werden wir gleich im Zusammenhang reden. Ein zweites großes, fast uferloses Gebiet bot die Erforschung der Arbeitsfelder Indiens, nach allen Richtungen hin als Vorbereitung und Grundlegung für die eigene Arbeit. Hierher gehören die religionsgeschichtlichen Forschungen über den Hinduismus, Buddhismus, Islam, Parsismus und die indischen Sekten, ferner die ethnographischen Forschungen über die Kasten, Sitten, Gebräuche und Anschauungen der verschiedenen indischen Völker, ferner die sprachlichen Arbeiten, Grammatiken und Wörterbücher für alle größeren und kultivierteren indischen Sprachen und die Erschließung und Drucklegung zahlreicher indischer Dialekte, die bis dahin ungeschrieben und literaturlos waren. Das dritte große Arbeitsgebiet für die literarischen Bestrebungen ist die Schaffung eines wohl ausgerüsteten Arsenals für die Arbeit an den Heiden aller Völker, Klassen und Kasten, polemische Schriften wider Hinduismus, Islam, Buddhismus, Sikhismus, Kaste, Hindu-Mißbräuche usw. und thetische Schriften mit positiver Darlegung der christlichen Wahrheit und der evangelischen Lebensanschauung. Und endlich das vierte, nächst dem ersten wichtigste und am meisten angebaute ist die Schaffung einer gesunden, ausreichenden geistigen Nahrung für die indische Christengemeinde, Gesangbücher, Agenden, Lehr- und Predigtbücher für die Katechisten und Prediger, Wochen- und Monatsblätter usw. Bei den eigentümlichen indischen Verhältnissen möchte man als ein fünftes weit verzweigtes und vielangebautes Arbeitsfeld die Beschaffung von Schul- und Textbüchern für die hohen und niederen, englischen und einheimischen Knaben- und Mädchenschulen hinzufügen, samt der Aufgabe, einen gesunden, angemessenen Lesestoff für die der Schule entwachsene Jugend herzustellen.

a) **Bibelüberſetzung.***) Obgleich die römiſche Miſſion bereits 300 Jahre vor der evangeliſchen in Indien an der Arbeit war und in ihren Reihen ſo hervorragend ſprachbegabte Miſſionare wie Nobili und Beſchi hatte, iſt aus ihrer Mitte keine Bibelüberſetzung, ſondern nur eine Bibelfälſchung, der berüchtigte Eſur Veda, hervorgegangen. Dieſe Miſſion hatte, getreu ihren kirchlichen Traditionen, kein Intereſſe daran, den heidniſchen Völkern die Bibel in ihrer Sprache in die Hand zu geben. Um ſo mehr lag es der evangeliſchen Miſſion am Herzen, den indiſchen Völkern einen offenen Zugang zu dem Wort Gottes zu gewähren. Da ſie ſich ausſchließlich auf die Heilige Schrift gründet und nur Gottes Wort bringen will, kämpft ſie mit offenem Viſier, indem ſie den Heiden die Bibel ſelbſt gibt, und iſt überzeugt, dadurch ihre Sache zu fördern. Deshalb hat die Arbeit der Bibelüberſetzung von Anfang an einen hervorragenden Platz in dem Arbeitsprogramm der evangeliſchen Miſſion eingenommen. Es iſt auf dieſem Gebiete Tüchtiges, zum Teil Muſtergültiges geleiſtet. Die Aufgabe iſt rieſengroß. In Indien werden 147 verſchiedene Sprachen und Dialekte geſprochen; weitaus die meiſten waren noch nicht zu Schriftſprachen erhoben oder wenigſtens noch nicht literariſch bearbeitet, als die Miſſionare an die Bibel-Überſetzung gingen. In vielen mußten ſie erſt die elementarſten Hilfsmittel, Grammatiken und Wörterbücher verfaſſen. So iſt es nicht verwunderlich, daß viele der erſten Überſetzungen ſich bald als ungenügend erwieſen und teils durch wiederholte Reviſionen überarbeitet, teils durch neue erſetzt werden mußten. Wir können dieſe große, fleißige Arbeit in zwei Abſchnitte teilen, die Zeit der von einzelnen ſprachbegabten Männern hergeſtellten Überſetzungen (bis 1850) und die Zeit der Reviſionskomitees (ſeit 1850). Wir beſchränken uns im folgenden auf die großen indiſchen Sprachen.

Die erſte indiſche Sprache, in welche die Bibel übertragen wurde, war das Tamuliſche. Nach einigen unreifen Verſuchen der Holländer in Ceylon und den Vorarbeiten Ziegenbalgs ſchuf der ſprachbegabte und fleißige Fabricius in 20jähriger Arbeit (1753—72) eine muſtergültige Überſetzung, die von den Tamulen die „goldene"

*) Literatur: Miſſionswiſſenſchaftliche Studien (Warneck, Feſtſchrift), S. 187 bis 213, eine gute Monographie; älter und weniger zuverläſſig Allg. Miſſ.-Ztſchr. 1891, 452 ff. und 1889, 59—65. Dazu die wertvollen Tabellen in Dennis, Centennial Survey, S. 133 ff.

genannt wird. Sie ist in der Leipziger Mission bis heute im Gebrauch und die neuerlichen Revisionen (die letzte in den achtziger Jahren) hatten mehr nur den Zweck, den alten Fabriciusschen Text wiederherzustellen. Die englischen und amerikanischen Missionen haben von Anfang an diese Fabriciussche Übersetzung nicht in Gebrauch genommen. Da eine von Rhenius veranstaltete Überarbeitung zu flach, nüchtern und willkürlich war, und die von Missionar Percival (SPG.) hergestellte Übersetzung zu stark sanskritisierte, machte sich Missionar Bower (SPG.) als Leiter eines Revisionskomitees von neuem an die Arbeit. Allein da auch seine Übersetzung viel kritisiert wurde, arbeitete (1857—1869) ein aus tüchtigen Sprachkennern bestehendes zweites Revisionskomitee die ganze Bibel noch einmal sorgfältig durch und schuf so die sogenannte Madrasser Ausgabe, welche von Fachleuten als ein außerordentlich gelungenes Werk, als eine Muster-Übersetzung hingestellt wird und von allen englischen und amerikanischen Missionen angenommen ist.

Die neue Missionszeit setzte in Bengalen ein, es war deshalb natürlich, daß in Bengali die Arbeit der Bibelübersetzung zuerst mit Nachdruck angefaßt wurde. Die Bengali-Sprache ist auch deshalb wichtig, weil die Bengalen einer der intelligentesten Stämme Indiens und auf den Gebieten des geistigen Lebens vielfach tonangebend sind. Carey fand nur handschriftliche Bruchstücke von Übersetzungen des frommen Indigopflanzers Ellerton und des anglikanischen Kaplans Thomas vor. Er arbeitete von Grund aus neu. Schon 1801 erschien das Neue Testament, 1809 das Alte Testament in seiner Übersetzung; an der Überarbeitung und Verbesserung dieses Lieblingswerkes hat Carey mit unermüdlichem Fleiße bis an seinen Tod gefeilt; die Durchsicht der Korrekturbogen der 8. Auflage des Neuen Testaments war seine letzte Arbeit auf Erden. Trotzdem hat sich Careys Übersetzung nicht behauptet. Nachdem inzwischen schon Häberlin und Sandys (beide von der CMS.) die Ellertonsche Arbeit hervorgeholt hatten, veranstalteten die beiden sprachbegabten Baptisten Dr. Yates und Dr. Wenger auf Grund der Careyschen (1833–45) eine neue Bengali-Übersetzung. Diese letztere wurde den Arbeiten des großen Revisionskomitees zugrunde gelegt, das von 1875 an unter dem Vorsitze Dr. Wengers und seines gelehrten Mitarbeiters und Nachfolgers Dr. Rouse (auch BptM.) an der Herstellung einer allen Ansprüchen genügenden Übersetzung gearbeitet hat.

In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts überschätzte man — wohl im Eifer der damals aufblühenden indogermanischen Sprachforschung und in der Begeisterung für die neuerschlossene Welt des indischen Altertums — den Wert einer Bibelübersetzung in das heilige Sanskrit. Man hoffte durch sie Eingang bei den Brahmanen, den damals noch führenden Klassen des indischen Geisteslebens zu finden. Besonders Dr. Carey, der fließend Sanskrit sprach und zu seiner Zeit eine der ersten Autoritäten in dieser Sprache war, übersetzte die ganze Bibel in die sehr schwierige Sprache (1808—1818), und seine Nachfolger Dr. Yates und Dr. Wenger haben viel Fleiß daran gesetzt, diese Übersetzung zu vervollkommnen.

Wichtiger waren die beiden weitverbreiteten und einander so nahe verwandten, vielfach ineinander übergehenden Sprachen Hindostans, das Hindi und das Urdu. In Urdu hatte schon der Hallesche Missionar Benjamin Schultze viel übersetzt; auch die Sirampurer Brüder hatten darin gearbeitet. Die grundlegende Übersetzung lieferte der fromme und geniale Henry Martyn (gedruckt 1815). Nun wurde einerseits diese Martynsche Übersetzung gründlich durchgearbeitet, hauptsächlich von dem sprachbegabten Mather (LMS. in Mirzapur bei Benares, daher wurde die erste Auflage 1842 die Benares-Version, die zweite nicht wesentlich veränderte Auflage 1872 die Mirzapur-Version genannt). Andererseits wurden von den Missionaren Hoernle in Mirat (CMS.) und Dr. Yates in Kalkutta (EBpt.) unabhängige, neue Übersetzungen hergestellt, von denen sich die eine durch große Treue, die andere durch ausgedehnte Sprachkenntnis auszeichnete. Es bestand also eine ganze Fülle von Vorarbeiten, von denen dringend zu wünschen war, daß sie in einer großen, abschließenden Übersetzung vereinigt wurden. Dieser schwierigen und wichtigen Arbeit unterzog sich (1892—1903) ein aus den besten Urdu-Sprachkennern und den gelehrtesten Urdu-Missionaren zusammengesetztes Revisionskomitee unter dem Vorsitz Dr. Weitbrecht (CMS.), welches seine Aufgabe in 190 Sitzungen löste. Alle beteiligten Missionsgesellschaften haben ihre Bereitwilligkeit erklärt, ihre Sonderübersetzungen zugunsten dieser durch die gemeinsame Arbeit geschaffenen aufzugeben.

Fast eine ebensolche Fülle von Übersetzungen entstand in Hindi. Die erste stammte von dem unermüdlichen Carey her (1809—1818), eine zweite von Miss. Bowley (CMS.), welcher sich an H. Martyns Urdu-Übersetzung angelehnt hatte. Von dieser zweiten wurde das

Neue Testament (1845—60) von Parsons und Holcomb (beide CMS.), das Alte von D. Jos. Owen (bis 1868) so gründlich revidiert, daß so gut wie neue Übersetzungen entstanden. Allein alle Vorlagen genügten den hohen Anforderungen, die man an eine gute Bibelübersetzung stellte, nicht. So trat seit 1884 auch hier ein Revisionskomitee zusammen, dessen Arbeiten hauptsächlich durch den Fleiß D. Hoopers (CMS.) und D. Kelloggs (APr.) gefördert wurden. Aus ihren Arbeiten ist nochmals eine fast neue Übersetzung hervorgegangen, welche bei allen Kennern des Hindi großen Beifall findet.

In Assamesisch ist nach einer bald veralteten Übersetzung Careys (1815—1832) die Hauptarbeit von den beiden amerikanischen Baptisten D. Brown und Gurney geleistet; ersterer hat das Neue, letzterer das Alte Testament mit großem Fleiße übersetzt; 1888 ist die erste Ausgabe dieser ganzen Bibel, 1903 eine noch erheblich verbesserte neue, von Gurney besorgte Auflage veröffentlicht. — Auch in Urija, der Sprache von Orissa und den angrenzenden Gebieten, hat Carey mit einer (1811—19 erschienenen) Übersetzung den Grund gelegt; dieselbe wurde (1838—44) von den Miss. Sutton und Noyes (Gen. und Free will. Bpt.), und dann nochmals von dem sprachbegabten Dr. Buckley (um 1870) gründlich revidiert. Zu Anfang der 90er Jahre trat auch hier unter Dr. Buckleys Vorsitz ein Bibel-Revisionskomitee zusammen. — Im Pandschabi hat nach unvollkommenen, bald überholten Arbeiten Careys die Hauptarbeit in den Händen des amerikanischen Pionier-Missionars D. Newton gelegen, dem es vergönnt war, 56 Jahre lang (von 1835) dort zu wirken; auch die Missionare der CMS. haben sich an der Übersetzung mit beteiligt. Zu Ende der 80er Jahre trat unter D. Newtons Leitung ein Revisionskomitee zusammen, welches eine gründlich durchgearbeitete Neuausgabe fertig gestellt hat. — In Kaschmiri haben, da sich Careys Übersetzung des Neuen Testaments als unbrauchbar herausgestellt hat, die beiden Missionare Wade und Knowles das Neue (1883) und das Alte Testament (1899) von Grund aus neu übersetzt. — In Sindhi liegt nur erst das Neue Testament, übersetzt von Burn, Isenberg und Shirt (alle drei CMS.), vor (1878, gründlich revidiert 1896). — Auch in Gudscharati erwies sich Careys Übersetzung (des Neuen Testaments 1820) als wenig brauchbar; die Londoner Missionare Skinner und Fyvie stellten (1815—23) eine neue Übersetzung der Bibel her; nachdem diese schon 1862 einmal

von den irischen Presbyterianern, an welche die dortige Arbeit der Londoner übergegangen war, revidiert worden war, arbeitete sie ein aus den besten Sprachkennern zusammengesetztes Revisionskomitee (1890—1903) unter dem Vorsitz Rev. Shillidys nochmals gründlich durch.

Ein großes Maß von Arbeit und Fleiß ist auf die Bibelübersetzung in Marathi verwandt. Carey war zwar am Fort William College Professor des Marathi; trotzdem erwies sich seine Übersetzung in dieser Sprache (1811—20) für den praktischen Gebrauch als ungeeignet. Im Jahre 1826 gaben die Missionare des Am. Board, im Jahre 1848 diejenigen der CMS. neue Bibelübersetzungen heraus. Nachdem bereits 1857 eine vorläufige Durchsicht dieser verschiedenen Vorlagen stattgefunden hatte, trat 1894 unter dem Vorsitz des gelehrten Freischotten D. Mackichan in Bombay ein Revisionskomitee zusammen, welches seitdem mit großem Eifer (in fast täglichen Sitzungen) bemüht gewesen ist, eine möglichst vollkommene Marathi-Bibel herzustellen. — Besonders schwierig war die Arbeit im Singhalesischen, der Sprache der arischen Einwanderer auf Ceylon. Die Sprache des gemeinen Volkes, der gebildeten Gesellschaft und der Literatur gehen hier so weit auseinander, daß man fast daran verzweifeln muß, je eine allen verständliche und dabei getreue Bibelübersetzung zu gewinnen. An Versuchen dazu fehlt es nicht. Die von den Holländern (1739—76) veranstaltete und von Fereira 1783 revidierte Übersetzung ist veraltet. In den Jahren 1817—23 veranstalteten der Zivilbeamte Tolfrey und die Missionare Clough (Wesl. M.), Armour (CMS.) und Chater (EBpt.) eine neue Übersetzung der ganzen Bibel; daneben veröffentlichten die englisch-kirchlichen Missionare noch eine zweite, allein von ihnen besorgte. Im Jahre 1846 trat ein Revisionskomitee unter dem gelehrten Sprachkenner Gogerly zusammen und nahm zwar vom Alten Testament in der Hauptsache die älteren Übersetzungen, schuf aber für das Neue Testament eine wesentlich verbesserte (die Gogerlysche oder Interims-Übersetzung). Im Jahre 1886 ist von neuem ein Übersetzungs-Komitee zusammengetreten, zu dem unter dem Vorsitz des Anglikaners Coles (CMS.) Missionare und eingeborene Geistliche aller auf Ceylon vertretenen Missionen gehörten.*)

*) Leider ist unsere Kenntnis der Bibelübersetzungsarbeiten im letzten Jahrzehnt unzureichend. Die Hauptarbeit scheint in Indien in den großen Revisionen von 1885—1905 geleistet zu sein.

Im Malayalem-Sprachgebiet an Indiens schmaler Westküste ist es äußerst unbequem, daß der von den Baslern bearbeitete nördliche Dialekt ziemlich stark abweicht von dem von den englisch-kirchlichen Missionaren bearbeiteten südlichen, zumal in die Kirchensprache des letzteren viele syrische Ausdrücke und Wendungen übergegangen sind. In dem letzteren übersetzte Benj. Bailey (CMS. 1820—42), in dem ersteren der Basler Gundert (1844—68) die ganze Bibel. Trotz der Schwierigkeit machte man schon 1871 den Versuch, ein aus Vertretern beider Sprachgebiete zusammengesetztes Revisionskomitee zu bilden, um eine einheitliche Malayalem-Bibel zu schaffen. Viele tüchtige Leute haben daran gearbeitet, von den Engländern Baker, Maddox, von den Baslern Fritz, Knobloch, Frohnmeyer, von den indischen Christen D. Koschi Koschi, Tschandran, Rasulam und viele andere. Das Hauptverdienst hat der gelehrte und sprachbegabte Basler W. Dilger. Die Arbeit schritt unter vielen Differenzen und Enttäuschungen nur langsam fort; doch liegt (1899) die neue Übersetzung des Neuen Testaments vollendet vor.

Auch im Kanaresischen, der Sprache des westlichen Dekhan-Hochlandes, standen sich die von den Londoner Missionaren Hands und Reeve und die von den sprachbegabten Baslern Mögling und Weigle besorgten Übersetzungen gegenüber. Auf Veranlassung der Britischen Bibelgesellschaft vereinigten sich indessen beide Parteien zu einem Revisionskomitee (1850—60), welches eine verbesserte Ausgabe der ganzen Bibel herstellte. Da auch diese Ausgabe noch nicht befriedigte, ist in den 90er Jahren ein neues Revisionskomitee mit Vertretern aller an der Mission in Kanara beteiligten Gesellschaften unter dem Vorsitz des tüchtigen, allerdings sprachlich radikalen Wesleyaners Haigh zusammengetreten. — Schwieriger und mannigfaltiger waren die Arbeiten an der Telugu-Bibel. Um die ersten Übersetzungen in dieser Sprache machten sich die Londoner Missionare in Vizagapatam, besonders Desgranges, Pritchett und Gordon verdient, welche sogar zwei fast vollständige Übersetzungen herstellten (1810—57). Allein beide bedurften noch gar sehr der Revision, und eine lange Reihe sprachgeübter Missionare haben daran gearbeitet, besonders Dr. Hay (LMS.), D. Chamberlein (Ref. Am. Pr.), Lewis (ABpt.), auch der Deutsche H. Schmidt (Gen. Counc.), Bacon (LMS.), Cain und Alexander (CMS.) und andere. Wiederholt traten Revisionskomitees zusammen, ohne daß es ihnen geglückt wäre, die Arbeit einhellig zu Ende zu führen. Teils gehen die im Bereich der verschiedenen

Missionen gesprochenen Dialekte weit auseinander, teils machen sich zumal in den hier vorherrschenden Baptisten-Missionen Sonderinteressen geltend. Trotz aller schon durch vier Jahrzehnte sich hinziehenden fleißigen Arbeiten ist eine allgemein anerkannte und allseitig befriedigende Telugu-Bibel leider noch heute ein frommer Wunsch.

Es ist eine ungeheure Summe von Fleiß, Sprachbegabung und Gelehrsamkeit, was in dieser hier nur in den allgemeinsten Umrissen, leider lückenhaft skizzierten Bibel-Übersetzungsarbeit zum Ausdruck kommt. Besonders die letzten Jahrzehnte haben in allen Teilen Indiens die Missionare fleißig an der Revisionsarbeit getroffen. Ein großes Verdienst um diese grundlegende Arbeit, und zwar meist ebenso um die ersten Übersetzungen wie später um die Revisionen, hat die Britische Bibelgesellschaft. Vermöge ihrer reichen Mittel konnte sie fast bei allen, auch bei den noch unvollkommenen Übersetzungen entweder selbst den Druck in die Hand nehmen oder doch dazu Beihilfen gewähren. Und durch ihre Stellung außerhalb der Sonderinteressen der in jedem Sprachgebiet nebeneinander arbeitenden Gesellschaften war sie besonders geeignet, die Vertreterin des allgemeinen Interesses zu werden, jedem Volke die Bibel in möglichst vollkommener Gestalt zu geben und die tüchtigsten Sprachkenner jedes Gebietes bei dieser Aufgabe zu gemeinsamer Arbeit zu vereinigen; sie lieh diese begabtesten Männer geradezu auf Jahre von den einzelnen Missionsgesellschaften, zahlte die Kosten ihres Unterhalts und brachte sie an einem Platze zusammen, wo sie in Muße und intensiver Arbeit ihr wichtiges Werk fördern konnten. Es stehen ihr zu diesem Zwecke neun indische Hilfs-Bibelgesellschaften zur Seite, von denen die meisten auf eine lange, gesegnete Wirksamkeit zurückblicken: von Norden nach Süden zu aufgeführt sind es die Hilfs-Bibelgesellschaft in Kalkutta (gegründet 1811), in Allahabad (die North India Bible Soc., gegründet 1845), in Lahor (1863, für den Pandschab), in Bombay (1817), in Madras (1819), in Bangalur (1825), in Dschaffna (1839), in Colombo (1812) und in Candy (1878), dazu noch die Barmanische Bibel- und Traktat-Gesellschaft (gegründet 1861). An den Mittelpunkten dieser Hilfs-Bibelgesellschaften befindet sich je ein meist sehr stattliches Bibelhaus mit einem ausgedehnten Lager von Bibeln und Bibelteilen in allen in dem Distrikte gesprochenen Sprachen und Dialekten. Und der Umsatz dieser Bibellager ist beträchtlich. Allein die Madrasser Bibel-Gesellschaft setzte in einem Jahre (1899) ab 10826 ganze Bibeln, 8394 Neue Testamente und 163365 Bibelteile; die

nordindische Bibelgesellschaft in Allahabad in demselben Jahre 3841 ganze Bibeln, 7509 Neue Testamente und 83403 Bibelteile. Lassen wir uns nur von einem früheren Sekretär Dr. Weitbrecht in Lahor, einen Einblick in seine Arbeit geben. Er schreibt (Intell. 1902, S. 595): „Das Lager von Bibeln und religiösen Büchern in Lahore mit seinem Zweiglager in Simla ist der Mittelpunkt eines stets wachsenden Werkes geworden, das sich weit über die Grenzen des Pandschab ausdehnt. Wo nur immer Urdu gesprochen wird, dahin gehen unsere Veröffentlichungen: natürlich nach den Vereinigten Provinzen; aber auch darüber hinaus nach Kalkutta und Bombay, nach Madras und Heiderabad, ja überall hin, wo in Indien unter Mohammedanern, welche lesen können, gearbeitet wird. Weiter wohin Hindu-Soldaten oder Matrosen gehen, wohin Hindu-Kuli oder Kaufleute auswandern, da folgen ihnen unsere Bibeln, Traktate und Bücher: nach Australien und Aden, nach Hongkong und Mombas, nach Demerara und Liverpool. Die Pandschab-Bibelgesellschaft setzte im Jahre 1900 ab 2339 Bibeln, 5618 Testamente und 46636 Bibelteile in 22 Sprachen.“ *)

b) **Die übrige Literatur.** Im Jahre 1893 versuchte es der jetzige Generalsuperintendent D. Wallroth in der Allg. Miss.-Ztschr. (XX, 129 ff.; 222 ff.), alle wichtigeren Bücher und Schriften zusammenzustellen, welche von Missionaren und indischen Christen in und über indische Sprachen verfaßt sind, — damals eine mühsame und verdienstvolle Arbeit. Heute, dreißig Jahre später wäre ein gleiches Unternehmen vergeblich und überflüssig; allein die Titel der Bücher, welche seitens der Vertreter der evangelischen Mission in den indischen Sprachen abgefaßt sind, würden einen dicken Band füllen. Es liegen solche Schriftenverzeichnisse vor in Englisch, Tamil, Telugu, Kanaresisch, Malayalem, Tulu, Badaga, Toda, Koi, Bengali, Udija, Assamesisch, Mikir, Ao Naga, Angami Naga, Tangkhul Naga, Garo, Manipuri, Khasi, Khond, Santali, Mundari und Uraon, Malto, Nepali, Leptscha, Marathi und Urdu. Weitere Schriftenverzeichnisse sind in Vorbereitung für Hindi, Gudscharati und andere Sprachen.**) In dem „Descriptive catalogue of Urdu christian literature, with a review of the same and a supplementary catalogue of the christian publications in the other languages

*) L. Jacolliot, The Bible in India. New York.

**) Alle erhältlich bei der Christ. Literature Soc., Madras Royapettah.

of the Panjab" (Lahore, 1. Aufl. 1886, 2. Aufl. 1901) füllt allein das Titelverzeichnis der christlichen Schriften in Urdu 58 Seiten; allerdings besitzt das Urdu die zahlreichste christliche Literatur unter allen indischen Sprachen.

Neben den Zweigvereinen der Britischen Bibelgesellschaft sind es besonders zwei große Organisationen, welche sich die Schaffung und den Vertrieb christlicher Literatur zur Aufgabe machen. Zunächst und vor allem hat sich die große Londoner Traktat-Gesellschaft über ganz Indien ein Netz von Zweigvereinen geschaffen, die wir wieder in geographischer Ordnung von Norden nach Süden aufzählen: die Kalkuttaer Traktat- und Buch-Gesellschaft (Kalkutta 1823, jährlicher Umsatz 1 091 233 Bände); die nordindische Traktat- und Buchgesellschaft in Allahabad (1848; Umsatz 475 000 Bände); die religiöse Bücher-Gesellschaft im Pandschab (Lahor, 1863, Umsatz 295 845 Bände); die Bombay Traktat- und Buch-Gesellschaft (Bombay, 1827, Umsatz ca. 400 000 Bände), die religiöse Traktat- und Buch-Gesellschaft in Madras (1818, Umsatz 1 991 285 Bände), die Bangalurer Traktat- und Buch-Gesellschaft (1825, Umsatz 97 182 Bände), die Gutscherat Traktat-Gesellschaft (Surat, 1854, Umsatz 63 750 Bände), die Orissa Traktat-Gesellschaft (Kattack 1873, Umsatz 44 000 Bände), die Religiöse Traktat-Gesellschaft in Malajalem (Tritschur, 1895, Umsatz 88 908 Bände), die Süd Travankor Traktat-Gesellschaft (Nagerkoil 1853, Umsatz 360 100 Bände), die Dschaffna Traktat-Gesellschaft (Dschaffna, 1800), die christliche Literatur- und religiöse Traktat-Gesellschaft in Colombo (1860, Umsatz 364 400 Bände). Nach den detaillierten statistischen Nachweisungen (im Rep. der Madras Dec. Miss.-Konf.) haben diese Zweiggesellschaften der Londoner Traktatgesellschaft nebst einigen verwandten Gesellschaften und Vereinen in dem Jahrzehnt 1891—1900 im ganzen 53 $^1/_2$ Mill. Bände gedruckt und fast 62 Mill. Bände abgesetzt, wofür fast 2 Millionen Rupien eingenommen wurden.

Eine zweite, jüngere, große Organisation ist die Gruppe der „Christlichen Literatur-Gesellschaften" (Christian Literature Society). Unter dem gewaltigen Eindruck des Söldner-Aufstandes von 1857 beschlossen christliche Kreise in England unter Führung von Lord Shaftesbury, als eine edle „christliche Rache" in Indien einen großen Verein zur Hebung der Bildung auf christlicher Grundlage, besonders durch Pflege der Volksschulen, Heranbildung eines einheimischen Lehrerstandes und Verbreitung gesunder christlicher Literatur zu

gründen. Der Verein trat als „Vernacular Education Society“ 1858 in Madras und Bombay ins Leben. Er legte in den ersten Jahrzehnten den Schwerpunkt seiner Tätigkeit auf die Pflege der Volksschule, die er glaubte auf indischer Grundlage und im Anschluß an die alteinheimischen Pathaschalas aufbauen zu können. So begründete er größere Gruppen von Dorfschulen in der bengalischen Tiefebene, in der Umgegend von Amritsar im Pandschab und in der Madura-Provinz in Südindien. Als Stützpunkte dieser Arbeit errichtete er Lehrerseminare in Amritsar, in Ahmednagar und in Dindigal. Allmählich aber wandte sich der Verein mehr und mehr ausschließlich der literarischen Arbeit zu. Nur das Seminar in Ahmednagar wurde weitergeführt und diente der Mission des Am. Board als Ausbildungsstätte seines einheimischen Lehrerpersonals. Entsprechend dieser Frontveränderung nahm der Verein den Namen Christian Literature Soc. an. Als solcher hat er ein Netz von Zweigvereinen gegründet: 1858 die Christ. Lit. Soc. zu Bombay, 1881 die zu Ludhiana im Pandschab, 1899 die zu Maisur, vorher noch die beiden für die Vereinigten Provinzen und für Bengalen. Weitaus der größte dieser eng verbundenen Vereine ist der zu Madras, der als der Stammverein anzusehen ist; er hat einen Jahresumsatz von 731 149 Büchern und Traktaten, mehr als dreimal soviel als alle andern Zweigvereine zusammen. Seit seiner Begründung bis 1900 hat der Gesamtverein in 18 Sprachen 2380 Bücher in einer Gesamtauflage von 26 Millionen Exemplaren gedruckt; gegen 100500 Heidenkinder haben in seinen Schulen christlichen Anfangsunterricht erhalten, und 1200 christliche Lehrer sind in seinen Seminaren ausgebildet. Das Hauptverdienst um diese beträchtliche Leistung hat Dr. John Murdoch, der Mann, welcher von der Begründung des Vereins bis an seinen Tod (am 10. Aug. 1904) Vereinssekretär war. Wenige Missionare haben so große Verdienste um die Verbreitung der christlichen Gedankenwelt in Indien als dieser schlichte, bescheidene, unermüdlich fleißige Schotte. Am 22. Juli 1819 in Glasgow geboren, ging er 1844 als Oberlehrer (headmaster) an einer Regierungsschule nach Kandy auf Ceylon. Hier wandte sich sein Interesse bald der Schaffung einer christlichen Literatur zu; 1847 war er die Veranlassung und die treibende Kraft, daß auf Ceylon eine „religiöse Traktat-Gesellschaft“ gegründet wurde, und daß dieser junge Verein von den Baptisten deren Druckerei übernahm. Im Jahre 1855 trat er in den Missionsdienst der

„unierten schottischen Presbyterianer", um sich ganz den literarischen Bestrebungen widmen zu können. Und 1858 folgte er gern dem Rufe nach Madras, der ihn an die Spitze der Christ. Literature Soc. stellte. In deren Dienst hat er $4\frac{1}{2}$ Jahrzehnte hindurch seine ganze Kraft und seine große Begabung gestellt. Hauptsächlich richtete er sein Augenmerk auf zwei Aufgaben, die Schaffung guter, auch von den Schulregierungen anerkannter Schulbücher sowohl in Englisch als in den wichtigeren indischen Sprachen; und die geistige Versorgung der schulentwachsenen Jugend, welche Englisch gelernt hat und dadurch in einen Wirbel entgegengesetzter Geistesströmungen versetzt ist, in dem sie sich nicht zurecht findet. Für sie hat er über alle brennenden Tagesfragen, über alle Phasen des wechselnden indischen religiösen Lebens Flugblätter und Schriften verfaßt, welche vielfach zündend und klärend gewirkt haben. Mehr und mehr wurde die schlichte Studierstube des kleinen Mannes mit dem eingetrockneten Gesicht der Mittelpunkt der christlich-literarischen Bestrebungen für ganz Indien.

Neben diesen beiden großen interdenominationellen Organisationen gehen in beschränkterem Umfange die Arbeiten fast aller einzelnen Denominationen her, für ihre speziellen kirchlichen Bedürfnisse und entsprechend ihren Sonderanschauungen Literatur zu produzieren. Manche Gesellschaft, z. B. die Leipziger Tamulen-Mission, zog sich von den allgemeinen literarischen Bestrebungen fast ganz zurück, weil sie in der glücklichen Lage war, eine umfangreiche und gediegene lutherisch-tamulische Sonderliteratur zu besitzen. Um die Missionen der englischen Staatskirche macht sich die „Christliche Erkenntnis-Gesellschaft" (SPCK.) verdient, allerdings mit starker Hinneigung zu hochkirchlichen Tendenzen, indem sie das Common Prayer Book und andere spezifisch anglikanische Kirchen- und Erbauungsbücher in die indischen Sprachen übersetzen und drucken läßt. Speziell die amerikanischen Baptisten in der blühenden Telugu-Mission haben unter der Leitung des sprachgewandten Missionars John Mc Laurin 1895 eine Telugu Baptist Publication Soc. gegründet.

Im ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts gehörte — unter dem Eindruck des weitreichenden Einflusses des Sirampurer Trio — die literarische Arbeit so sehr zu den Hauptaufgaben der Mission, daß fast jede große, voll eingerichtete Station auch eine Druckerei besaß. Damals war es bei dem Mangel von andern Druckereien in Indien und der Schwierigkeit der Verbindung mit England und

Amerika auch mehr als heute erforderlich, daß jede Gesellschaft die von ihren Vertretern vorbereitete Literatur auch selbst veröffentlichte. Jetzt gibt es in Indien viele Druckereien; es ist in den heimatlichen Ländern relativ leicht, indische Bücher zu veröffentlichen, und auch die großen literarischen Hilfsgesellschaften sind geneigt, die der Mission dienliche Literatur in Verlag zu nehmen. Da, könnte man meinen, würden die Missionsgesellschaften den schwerfälligen Ballast von volleingerichteten Buchdruckereien nebst ihrem Zubehör von Buchbindereien und dergleichen aufgeben oder einschränken. Doch ist das keineswegs der Fall. Vielmehr gehören die Missionsdruckereien zu den neuerdings sich wieder schnell vervielfältigenden Instituten. Das hat hauptsächlich zwei Gründe. Einmal veröffentlicht die Mission vielfach Schriften in Sprachen und Dialekten, in denen es noch keine Literatur gibt, und welche außerhalb eines beschränkten Gebietes unbekannt sind. Die Setzerarbeit in diesen Sprachen wäre schwierig, wenn sie nicht von Leuten verrichtet würde, welche sie als Muttersprache sprechen, und die Korrektur mühsam, wenn sie der Missionar nicht an Ort und Stelle vornehmen könnte. Das ist der Fall bei Munda, Uraon, Santali, Garo, den Naga-Dialekten, Khassi und vielen andern Sprachen und Dialekten. Außerdem ist passende, nicht zu große körperliche Anstrengung erfordernde, dem indischen Christen sympathische Arbeit bei der schwierigen Lage, in welcher sich die indischen Christen durch die Ausschließlichkeit des Kastensystems befinden, ein dringendes Anliegen der Missionsleitungen; und gerade diese Arbeiten des Setzens, Druckens, Zurichtens, Bindens usw. bieten den aus den altgewohnten Berufen ausgeschlossenen Christen eine willkommene Beschäftigung. Es bestanden um 1900 in Indien 45 Missionsdruckereien, außerdem 2 in Barma und 3 auf Ceylon.*)

*) Manche Missionsgesellschaften haben früher große Missionsdruckereien unterhalten, haben sich aber seither von dieser Arbeit zurückgezogen. Die großartige Verlagsanstalt und Druckerei des Sirampurer Trio erwähnten wir schon. Umfangreich waren auch vier Jahrzehnte hindurch die Druckereibetriebe des AB. in Bombay (1814—1858), Manepy im Dschaffna-Bezirke auf Nord-Ceylon (1834—55) und in Madras (1834—64), ersterer hauptsächlich in Mahratti, die beiden andern in Tamulisch. Alle drei waren zugleich große Verlagsanstalten und haben besonders um den Bibeldruck große Verdienste. Seit der großen Visitation der A. Board-Mission durch ihren Sekretär D. And. Rufus wurden indessen diese Druckereien aufgegeben. Der große Betrieb in Madras wurde an die SPCK. verkauft.

Viele davon waren nur kleine Betriebe, die zum Teil auch nur zeitweilig im Gang erhalten wurden. Allein manche sind wahrhaft großartige Unternehmungen; so veröffentlichen

jährlich (das Jahr 1900 als Stichjahr genommen)

	Bände	Seiten
die Missionsdruckerei der Am. Presb. in Allahabad:	421 155	94 052 658
„ „ der Bischöfl. Methodisten in Kalkutta:	140 586	50 603 576
„ „ „ „ „ „ Lakhnau:	?	6 000 000
„ „ „ „ „ „ Madras:	282 918	fast 36 Mill.
„ „ der Basler Mission in Mangalur:	342 041	15 3/4 Mill.
„ „ des Am. Board in Pasumalai (Madura)	?	890 910
„ „ „ „ „ „ Satara (Bombay)	421 200	831 200
„ „ der Londoner Miss.-Ges. in Nagerkoil	466 475	3 368 396

Die einzige große deutsche Missionsdruckerei war die der Basler Mission in Mangalur. Am meisten Gewicht auf die Preßtätigkeit legen die amerikanisch-bischöflichen Methodisten, deren drei Druckereien wirklich großartig eingerichtete, musterhaft geleitete Betriebe sind. Fast überall ist man auf den Druck in vielen Sprachen eingerichtet, wie es die Vielsprachlichkeit Indiens mit sich bringt: bei der Missionsdruckerei der Englischen Baptisten in Kalkutta auf 15 Sprachen, bei der der SPCK. in Madras gleichfalls auf 15 Sprachen, bei der der Basler Mission in Mangalur auf 8 Sprachen. Manche dieser Druckereien sehen schon auf ein beträchtliches Alter zurück; die in Rangun (Am. Bapt.) und die zu Colombo (Wes. Miss.) wurde 1816, die zu Kalkutta (Eng. Bapt.) 1818, die zu Kottajam (CMS.) 1821, die zu Nagerkoil (LMS.) 1832, die zu Kattack (Engl. Genr. Bapt.) 1838, die zu Mangalur (Basl. Miss.) 1841, die zu Surat (Ir. Presb.) im Anschluß an eine ältere und von der Londoner Mission übernommene Druckerei 1816 begründet. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß diese älteren Druckereien sich ziemlich gleichmäßig über die wichtigeren, damals besetzten Missionsgebiete verbreiteten.

Diese Fülle von eigenen Missionsdruckereien ermöglicht es nicht nur, den Bedarf an Bibeln und Bibelteilen in allen indischen Sprachen zum weitaus größten Teile in Indien zu decken; sie gibt auch Gelegenheit, der periodischen Presse eine ausgedehnte Pflege gedeihen zu lassen. Man hat sich vielleicht, irregeführt durch den literarischen Ruhm des alten Kulturlandes, über die Verbreitung der Lesefertigkeit in Indien getäuscht. Nach neueren Untersuchungen konnten 1901 nur 5,3 % der Gesamtbevölkerung, nämlich 10 % der männlichen, aber

nur 0,7 % der weiblichen Bevölkerung lesen und schreiben, im ganzen von den 294 1/3 Millionen nicht ganz 15 Millionen. Aber einmal haben diese literarischen Klassen in Indien fast in demselben Umfang und derselben Ausschließlichkeit die geistige Führung und Regierung des Landes in der Hand wie die Literaten in China. Außerdem ist die Zahl derer, welche lesen können, in einem schnellen Wachstum begriffen. Es gehen in Indien jetzt gegen 4 2/5 Mill. Knaben und Mädchen zur Schule. Zudem ist es eine bekannte Tatsache, daß zur Einführung einer neuen Gedankenwelt, zur wirksamen Vertretung eines großen geistigen Interessen-Komplexes die periodische Literatur wirksamer ist als noch so hervorragende einzelne Werke. Die Mission muß deshalb Wert darauf legen, den Kreisen der Hindu und Mohammedaner, welche lesen können, die christliche Weltanschauung in regelmäßig erscheinenden Blättern nahezubringen nach dem Grundsatz: gutta cavat lapidem. Zudem erfordern überall die Gemeindepflege in den einzelnen Missionen, die geistige und geistliche Förderung des einheimischen Lehrstandes, die Pflege des weitentwickelten Vereinswesens und andere Interessen die Schaffung periodischer Literatur. Wir sahen, wie schon die Sirampurer einen Anfang damit machten und Duff ihnen auf diesem Wege nachfolgte. Auch diese periodische Literatur ist vielen Wechseln unterworfen, wie meist die missionarischen Arbeitszweige, welche an der Peripherie liegen und als Mittel zum Zweck angesehen werden. Noch bis 1850 beherrschten die Missionare die öffentliche periodische Presse in Indien fast gänzlich und drückten ihr den Stempel auf, so daß es damals eigentlich politische Blätter noch nicht gab und die öffentliche Diskussion der religiösen Frage im Mittelpunkt des Interesses stand. Seitdem sind so viel einflußreiche Blätter und Zeitschriften, sowohl von englischer wie von eingeborner Seite erschienen, daß die Mission nicht mehr die führende Stellung behauptet hat. Immerhin gehörten von den 460 Blättern, die um 1900 in Indien periodisch erschienen, 147 der Mission an. Wir scheiden davon einige Zeitschriften aus, welche vorwiegend für die Kreise der Missionare veröffentlicht werden, so die „Medical Missions in India“ (Adschmir seit 1895), die „Indian evang. Review“ (1873, eingegangen 1902) und das südindische Harvest Field (von den Wesleyanern in Maisur herausgegeben, seit 1889). Die andern teilen sich in zwei große Gruppen, solche Blätter, welche vorwiegend für die Heiden bestimmt sind und die Darstellung der evangelischen Verkündigung und die Durchsäuerung der heidnischen Ge-

dankenwelt mit christlichen Ideen zum Zweck haben. Die andern dienen in erster Linie der christlichen Gemeindepflege und der weitverzweigten Vereinstätigkeit. Etwa ein Viertel aller Blätter erscheint Englisch oder halb Englisch, halb in den Landessprachen, ein schlagender Beweis, welche Bedeutung die nur $^3/_4$ % der Bevölkerung besitzen, welche Englisch verstehen. Weitaus die meisten Blätter haben nur einen relativ kleinen Leserkreis; soweit sich nachkommen läßt, hatten 1900 von allen 147 christlichen Blättern nur 27 eine Auflage von 1000 Exemplaren und darüber. Allen voran stand das Quartalorgan der indischen Sonntagsschulen (Sunday School Lessons and Helps, Lakhnau, Auflage 7700). Danach kamen die vier weit verbreitetsten und wohl auch einflußreichsten Blätter: die Epiphany der Oxfordbrüderschaft in Kalkutta (Auflage 3000), die Balschikahaks der Bombayer Traktat-Gesellschaft (Auflage 3000), Sattia Tudan (Bote der Wahrheit, herausgegeben von der dänischen Mission in Madras, Auflage 3844) und die in Indien wie in England vielbesprochene christlich-kanaresische Zeitung Vrittanta Patrika („Nachrichtenbrief", herausgegeben von der Wesleyaner-Mission in Maisur, begründet von dem hervorragenden Missionar Haigh, Auflage 4400). Sehr einflußreich waren in Südindien der in Madras erscheinende „Christian Patriot", das Organ der nach Unabhängigkeit strebenden südindischen Christen, die Zeitschrift Sattiavattamani der amerikanischen Madura-Mission und Mangalavasanam der amerikanisch-reformierten Arkot-Mission. Von den in den deutschen Missionen herausgegebenen Blättern war das wichtigste das zweimonatliche Satyadipike der Basler Mission in Mangalur (Auflage 1150). Von den Missionsblättern erschienen nicht weniger als 42 in Kalkutta, — auch daran sieht man, wieweit auf dem Gebiete der Erziehung die Bengalen, besonders die Bevölkerung der Umgegend von Kalkutta dem übrigen Indien voraus sind. 21 weitere Blätter erschienen in Madras und 13 in Bombay.

Auf zwei Gebiete sei es gestattet kurz hinzuweisen, auf denen die evangelische Mission besondere Verdienste hat. Von den 147 Sprachen Indiens und Barmas — von denen 92 auf die weitverzweigte „indochinesische" Sprachfamilie entfallen und fast nur in Assam und Barma gesprochen werden — waren doch nur erst die wichtigsten, kaum 1 $^1/_2$ Dutzend,*) zu Schriftsprachen erhoben, als am

*) Hauptsächlich Sanskrit, Bengali, Hindi, Assami, Urdu, Pandschabi, Gudscharati, Mahratti, Tamil, Telugu, Kanaresisch, Malayalem — dazu Singhalesisch und Barmanisch.

Anfang des vorigen Jahrhunderts die evangelische Mission einsetzte. Selbst diese Sprachen hatten zum Teil nur eine poetische, keine Prosaliteratur, und fast alle — außer etwa Tamil, Telugu und Hindi — befanden sich in einem Zustand großer literarischer Verwilderung. Es ist einem Nichtkenner der indischen Sprachen und der verwickelten indischen Sprachgeschichte unmöglich, darzustellen, welche Verdienste die Missionare sich um die Wiedergeburt einzelner indischer Sprachen erworben haben; wir erinnern nur an Careys Verdienste um das Bengali, an die Schaffung einer modernen Literatur in Hindi usw. Aber dem läßt sich nachkommen, wieviele Sprachen und Dialekte durch die Missionare erstmalig zu Schriftsprachen erhoben sind. Es ist zuzugeben, daß dies zumal seitens der Sirampurer in ihrem brennenden Eifer, allen indischen Völkern das Wort Gottes in ihrer Sprache zu geben, nicht immer mit richtigem Urteil geschehen ist; sie haben sich auch an einer Reihe von Sprachen versucht, welche die fortschreitende Spracherkenntnis als minderwertige Dialekte wieder ausgeschieden hat, so Baghelkandi, Bhatniri, Bikaniri, Haraoti, Kumaoni, Marwari, Dschenpuri, Kanaudschi, Kausali, Palpa, Dogri, Katschhi, Udenpuri, Uddschaini. Daneben haben sie zahlreiche Sprachen erschlossen, von den arischen Sprachen hauptsächlich das Sindhi: 1849 druckte in dieser Sprache die amerikanische Missionspresse in Bombay für die Regierung ein Sindhi = englisches Wörterbuch und eine Grammatik. Seit 1854 durchforschte Dr. Ernst Trumpp als Missionar der CMS. (später Professor der orientalischen Sprachen in München, † 1885) das Sindhi wissenschaftlich und veröffentlichte die grundlegenden Werke (Wörterbuch, Grammatik, Gedichte und Erzählungen) auf Regierungskosten. Auch das angrenzende Paschtu der Afghanen ist durch die Missionare zur Schriftsprache erhoben. Von den drawidischen Sprachen verdankt das Malayalem seine Wiedergeburt zu einer modernen Schriftsprache hauptsächlich den Missionaren der Basler Mission und der CMS., unter denen der Basler Hermann Gundert, ein hervorragender Sprachforscher, besonders zu nennen ist. Sein Malayalem = englisches Wörterbuch, seine Grammatik, Anthologie und andere kleinere Schriften sind die Grundlagen zur Kenntnis dieser Sprache. Andere Basler Missionare haben das Tulu von Süd-Kanara und das Badaga der Blauen Berge literarisch bearbeitet und sich um die Dialekte der Toda und Kota Verdienste erworben. Für die wissenschaftliche Erschließung des Tamil sind von besonderer Bedeutung die berühmte

Comparative grammar of the Drawidian or South-Indian family of languages (1856, 2. Aufl. 1875) des anglikanischen Missionsbischofs Dr. Caldwell und die Bibliotheca tamulica des Leipziger Missionsdirektors D. Graul (1854—1865, 4 Bände, davon der zweite eine tamulische Grammatik). Die kleineren drawidischen Sprachen Mittelindiens sind fast alle erst durch die Missionare literarisch bearbeitet; so das Malto der Pahari in den Radschmahalbergen von Missionar Dröse in Baghalpur (seit 1850), das Kurukh der Uraon in Tschota Nagpur durch Missionar Ferdinand Hahn, die verwickelten Gond-Dialekte durch die Missionare Dawson (UFC.) und Williamson (CMS.), das Koi u. a. Die zu der Gruppe der Munda-Sprachen gehörigen Sprachen und Dialekte sind fast nur durch die Arbeiten der Missionare erschlossen, so das Munda besonders durch Dr. Nottrott, das Santali durch Skrefsrud und Börresen, das Kurkhu in Birar durch Missionare der Kurkhu- und Central-Ind. Hill-Tribes-Miss. Ebenso sind und werden nach und nach die Sprachen und Dialekte der indochinesischen Sprachfamilie, von denen nur das Barmanische eine ältere Literatur besitzt, durch englische und amerikanische Missionare in Schrift gefaßt, grammatisch und lexikalisch bearbeitet, so das Khassi, Garo, die Naga-Dialekte, die Karenen- und Schan-Sprachen u. a. Die Missionare der amerikanischen Baptisten haben darum besondere Verdienste. Auch in der Sprache der mittleren Nikobaren ist die Übersetzung der vier Evangelien durch die Brüdermissionare (1768—1788) das einzige Buch.

Wie das Bedürfnis der Missionsarbeit die Missionare zwang, eine Sprache nach der andern literarisch zu erschließen und durch Grammatiken, Lesebücher und Lexika ihren Mitarbeitern und Nachfolgern die Wege zu bahnen, so hat in gleicher Weise die tiefere Erfassung der missionarischen Aufgabe dazu geführt, daß die Missionare und ihre Freunde sich wissenschaftlich mit dem indischen Volkstum, seiner Kaste und mit den in Indien verbreiteten Religionen auseinandersetzten. Für die intime Kenntnis des indischen Volkslebens ist ein halbes Jahrhundert lang des Sirampurer William Ward großes Werk: „A view of the History, Literature and Mythology of the Hindoos usw." (2 Bände, 2. Aufl. 1818) eine Autorität gewesen. Zwei der besten Sammelwerke über das indische Kastenwesen sind des Londoner Missionar Sherring (in Benares) „Hindu castes and tribes as represented in Benares"

(London 1872) und des Bombayer Freischotten D. Wilson zweibändiges, leider unvollendetes Werk. An wissenschaftlichen Darstellungen der Hindu-Religion unter dem Gesichtspunkte einer Auseinandersetzung mit dem Christentum war lange ein empfindlicher Mangel, welcher durch die umfangreiche Traktat-Kontrovers-Literatur nicht ausgefüllt wurde. Lange Zeit waren die besten einschlägigen Werke James Vaughan's „Trident, Crescent, and Cross, a view of the religious history of India" (London 1876, Vaughan war CMS.-Missionar in Kalkutta) und das Werk des christlichen Brahmanen Pandit Nehemia Goreh, A rational refutation of the Hindu philosophical systems; in Urdu geschrieben, aber auch ins Englische übersetzt von Fritz Edw. Hall, Kalkutta 1862. Der Titel der Urdu-Ausgabe lautet: Shadharshana Darpana. Da hat sich die sächsische Missionskonferenz ein Verdienst erworben; sie erließ 1898 ein Preisausschreiben mit der Aufgabe: „Darstellung der religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder . . . und Beurteilung derselben vom christlichen Standpunkte aus." Das schwierige Thema fand acht Bearbeitungen: den Preis erhielt des Basler Missionars Wilhelm Dilger hervorragendes Buch „Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum" (Basel 1902). Rühmend hervorgehoben wurden außerdem P. Kreyher, Die Weisheit der Brahmanen und das Christentum (Gütersloh 1901) und Julius Happel, Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder (Gießen 1901). Außerdem wurde von den eingesandten Schriften veröffentlicht des Londoner Missionars T. E. Slater, The Higher Hinduism in Relation to Christianity (London 1902) und fand in der englischen Missionswelt viele dankbare Leser. So hat das sächsische Preisausschreiben eine der schwierigsten Aufgaben der indischen Mission auf dem literarischen Gebiet in dankenswerter Weise gefördert. Seit dem Anfang dieses Jahrhunderts haben besonders Dr. Farquhar und Dr. Kenneth Saunders auf diesem Gebiete gearbeitet, ersterer über den Hinduismus, letzterer über den Buddhismus. Ihre Schriften sind zum Teil epochemachend. So besonders Farquhars glänzend geschriebenes Buch „The crown of Hinduism", London 1913. Um das missionarische Studium des Parsismus hat sich besonders D. John Wilson in Bombay verdient gemacht; er schrieb 1842 „The Parsi Religion . . . unfolded, refuted and contrasted with Christianity". Über den Islam gab es lange Zeit eine umfangreiche Kontroversliteratur in Urdu, aus welcher Pfanders

„Mizan al haqq“ (Wage der Wahrheit), „Miftah al Asrar“ (Schlüssel der Geheimnisse) und „Tariq al hayyat“ (Weg des Lebens) hervorragten, besonders das erstere in viele Sprachen übersetzt. Um den Missionaren Waffen für den schwierigen Geisteskampf mit dem Islam zu geben, schrieb der ebenso gelehrte wie fromme frühere Gouverneur der Nordwest-Provinz Sir William Muir (später Professor in Edinburg) ein vierbändiges „Leben Mohammeds“. Später haben sich mehrere Missionare der CMS. in der literarischen Behandlung des Islam hervorgetan, so der Madrasser Missionssekretär der CMS., Domherr D. Sell, der (1880 in erster, 1896 in zweiter Auflage) schrieb: „The Faith of Islam“, ferner 1901 „Essays on Islam“, eine Sammlung von Aufsätzen über Geschichte und Lehre des Islam. Auch die Schriften des persischen (CMS.) Missionars St. Clair Tisdall werden in Indien viel gelesen und verbreitet.

Nach diesen Ausführungen könnte man meinen, die literarische Seite sei ein besonders gut und wirksam angebautes Gebiet der indischen Missionsarbeit, auf dem der kommenden Generation nur noch wenig zu tun übrigbliebe. Das wäre leider eine durchaus irrige Auffassung. Wir zitieren ein Referat, welches der Londoner Missionar E. P. Rice 1895 vor den Sekretären der großen englischen Missionsgesellschaften erstattet hat:*) „Die christliche Literatur in Indien ist sowohl nach ihrem Inhalt wie nach ihrem Umfang unzureichend. Man täuscht sich vielfach über ihren Umfang und ihren Wert. Viel von den literarischen Arbeiten der Missionare besteht in Grammatiken, Wörterbüchern und ähnlichen Schriften, die, so unentbehrlich sie für den Missionar sind, doch keinen Teil der einheimischen Literatur bilden. Ein anderer Teil besteht aus Schulbüchern in rein weltlichen Disziplinen, die ebenso von Nichtchristen wie von Christen verfaßt sein könnten, und die eben jetzt vielfach durch Veröffentlichungen der Regierung oder von Hindus verdrängt werden. Es gilt, diese letztern alle wieder zu überwinden! Was sonst von den christlichen Literatur-Gesellschaften in Indien veröffentlicht wird, ist großenteils englisch geschrieben. Das ist ohne Zweifel von großem Werte; denn es erreicht viele von den einflußreichsten Klassen; aber ist doch nur einem minimalen Prozentsatz der indischen Gesamtbevölkerung zugänglich; es läßt die großen Volksmassen unberührt, die noch auf unabsehbare Zeit nur auf Belehrung in ihrer Muttersprache angewiesen sind.

*) Lovett, History of the London Miss. Soc. Bd. II, 291 ff.

Läßt man alles dieses außer acht, so ist der Umfang und wirkliche Wert der eigentlichen einheimischen christlichen Literatur außerordentlich gering. Sie besteht zumeist in kleinen Traktätchen zu 5 Pfg. oder noch billiger. Diese sind teils gut, teils schlecht, teils unschädlich. Unter allen Umständen können sie bei diesem geringen Umfang die Fragen nicht gründlich behandeln, welche sie anrühren. Von den relativ gelungensten dieser Traktate sind zudem die meisten ihrem Charakter nach negativ, tempelstürmerisch; sie weisen die Mängel der Lehre und des Lebens der Hindu nach, eine verhältnismäßig leichte Aufgabe.*) Mit positiver Lehrunterweisung, der Darstellung der christlichen Lehren und Ideale ist es armselig bestellt.

„Von den größeren Werken wenden sich die meisten und die besten nur an eingeborene christliche Leser; sie nehmen nicht die mindeste Rücksicht auf die nichtchristliche Bevölkerung. Viele sind zudem Übersetzungen, und keine noch so treffliche Übersetzung kann tiefen Eindruck auf den Hindu-Geist machen oder sein Herz tief ergreifen und rühren. Selbst Bunyans Pilgerreise — eins der Bücher, die sich am besten übersetzen lassen, von dem es auch in Indien vortreffliche Übersetzungen gibt — bewegt sich in seiner so durchweg ausländischen und spezifisch christlichen Gedankenwelt, daß ein Hindu erst Geschmack daran gewinnt, wenn er Christ geworden ist. Fragen wir nicht nach dem Umfang, sondern nach dem Wert der vorhandenen Literatur, so ist das Ergebnis einer unparteiischen Prüfung noch weniger befriedigend. . ."

Der wesleyanische Missionar Haigh in Maisur haut in denselben Kerb, wenn er schreibt: „Die einheimische Literatur, welche wir für unsere Kirchen besitzen, ist einfach englische Literatur, die mehr oder weniger idiomatisch in die Landessprache übersetzt ist, jedesmal auf Kosten ihrer Kraft und Verständlichkeit. In Form und Geist, nur eben nicht in den Worten ist sie englisch. Und das ist die geistige Speise unserer Leute. Die, welche als Kinder getauft und hernach lange Jahre in unsern Schulen erzogen sind, bekommen ein Verständnis für unsere Bücher, d. h. sie erhalten eben vermittels ihrer Landessprachen eine englische Erziehung. Aber eben dadurch werden

*) In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wandten die Missionare viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn an, die Mängel und Widersprüche des Hinduismus und seiner Mythologie schonungslos bloßzulegen — nicht immer in dem milden Geiste von Pauli Predigt Apg. 17. Diese Literatur hat kaum einen wertvollen Angriffspunkt unbenutzt gelassen und ist deshalb relativ vollständig.

sie ihren Hindubrüdern durchaus entfremdet. Sie verstehen sich gegenseitig nicht mehr. . . Die christliche Kirche in Indien ist in großer Gefahr, sich ihre eigene Sprache auszubilden. Was wir die Sprache Kanaans zu nennen lieben, ist in Wirklichkeit nur Englisch in indischer Verkleidung, das bei dieser Umbildung von seinem Inhalt das Beste verloren hat. . . Wie bedenklich das ist, können die bezeugen, welche die Redeweise vieler unserer indischen Gehilfen aufmerksam beachtet haben. Nach langer, reicher Erfahrung muß ich leider sagen, sie sprechen meist beinahe ebenso „ausländisch", wie ein Engländer mit leidlicher Sprachbegabung spricht. . ."

Das ist eine herbe Kritik; aber sie kommt von so maßgebender Seite, daß wohl etwas Wahres daran sein wird. Ähnliche Eindrücke und Erfahrungen haben den beiden letzten großen Missionskonferenzen in Madras (1900 und 1902) schwer aufgelegen und haben sie veranlaßt, der Pflege literarischer Arbeiten im Dienste der Mission eine umfangreichere und vor allen Dingen planmäßigere Pflege zuzuwenden. Ganz Indien ist in 19 Sprachprovinzen eingeteilt, und für jede derselben ist ein Sprachkomitee ernannt, welches die bereits vorhandene Literatur in den einheimischen Sprachen sorgfältig sichten und zusammenstellen und dann auch für die Schaffung einer gesunden, zweckentsprechenden Literatur in größerem Umfang Sorge tragen soll. Aus demselben Bestreben ist der neue, von mehreren Missionsgesellschaften eingeschlagene Weg hervorgegangen, besonders tüchtige, literarisch begabte Männer ausschließlich für literarische Arbeiten zu bestimmen, was schon die Missionskonferenz in Bombay 1892 und noch mehr die zu Madras 1902 mit Nachdruck befürwortet hat. So haben die amerikanischen Baptisten den Missionar Dr. Mac Laurin (Telugu), die englischen Baptisten Rev. Dr. Rouse (Bengali), die Wesleyaner Rev. Dr. E. W. Thompson (Kanaresisch) und die englische Kirchenmission den Rev. Dr. H. Weitbrecht (Urdu) zu literarischen Missionaren im Hauptamt ernannt.

Seither ist mit ungemeinem Fleiße weitergearbeitet. Man stand unter dem Eindruck des schnell wachsenden Bedürfnisses. Die Schulen entlassen in jedem Jahre rund eine Million von „lesenden" jungen Leuten, die mühsam erworbene Lesefertigkeit und das durch die Schulen erweckte geistige Bedürfnis schlafen aber schnell wieder ein, wenn kein geeigneter Lesestoff vorhanden ist. Indiens Geist ist erwacht oder ist im Erwachen und verlangt nach geistiger Nahrung für seine schnell wachsenden Bedürfnisse. Die indischen Religionen

und Sekten streuen ihre Werbeliteratur mit vollen Händen über Indien aus. Die christliche Kirche darf in diesem literarischen Wettbewerb nicht zurückbleiben. Und wenn die christliche Kirche eine angemessene Geistesmacht in Indien sein und werden soll, muß das höhere geistige Leben in ihr fleißig gepflegt werden. Dr. Motts Konferenzen im Winter 1912 legten auf die Pflege einer gesunden christlichen Literatur besonderen Nachdruck. Drei Aufgaben standen im Vordergrunde: 1. einen genauen Überblick über den Bestand der vorhandenen christlichen Literatur zu gewinnen; diese Aufgabe hat die von der Edinburger Missionskonferenz eingesetzte Literaturkommission unter der geschickten Leitung D. Ritsons, des Direktors der Britischen Bibelgesellschaft seither einigermaßen gelöst; 2. auf Grund dieser Bestandsaufnahme Pläne für einen großzügigen Aufbau und Ausbau der christlichen Literatur zu entwerfen; das war um so erwünschter, als die Bedürfnisse doch eben in allen Sprachgebieten ähnlich sind; 3. die literarisch begabtesten und für schriftstellerische Arbeit geeignetsten Persönlichkeiten unter den Missionaren für diesen Dienst zu gewinnen und frei zu stellen; als Chefs dieser Arbeit kamen in erster Linie in Betracht Dr. J. N. Farquhar für das Hindi und die Hindu, Dr. Weitbrecht-Stanton für das Urdu und die Mohammedaner und Dr. Kenneth Saunders für die Buddhisten und Barma; 4. endlich und vor allem literarisch begabte indische Christen aufzufinden und für diese großen Aufgaben zu erziehen. Vom indischen „Nationalen Missionsrat" wurde 1914 eine „Dauer-Literatur-Kommission" unter dem Vorsitz Farquhars eingesetzt. Sie hat es sich besonders zur Aufgabe gemacht, solche Serien von Büchern und Broschüren zu veröffentlichen wie „Das religiöse Erbe Indiens", „Die religiöse Frage Indiens", Broschürenreihen, die wegen der Gediegenheit ihres Inhalts und ihrer anziehenden Form weitgehende Beachtung gefunden haben.

---

4. Das Missionsschulwesen.

Wir haben im Zusammenhange mit dem Lebenswerke des großen Schotten Alex. Duff die Entwicklung der anglo-indischen Schulpolitik bis zu dem Jahre 1854 verfolgt. Die Educational Despatch Sir Charles Wood's in diesem Jahre ist die Grundlage und der Ausgangspunkt eines Regierungsschulwesens in großem Stile ge-

worden. Zwei große Aufgaben lagen vor der Regierung: im ganzen Lande bei der nach Millionen zählenden analphabeten Schuljugend Elementarschulen einzurichten, und das höhere Schulwesen unter ihren Einfluß zu bekommen, einheitlich zu gestalten und planmäßig auszubauen. Die Regierung konzentrierte in der ersten Periode (1854 bis 1882) ihre Aufmerksamkeit einseitig auf das höhere Schulwesen. Vermöge ihrer reichlichen Zuschüsse (Grants) setzte sie es in verhältnismäßig kurzer Zeit durch, daß sich alle Mittel- und Hochschulen von den Lower secondary-Schulen aufwärts ihr angliederten. Und da sie das höhere Berechtigungswesen, also die Zulassung zu allen den heiß begehrten Regierungsstellen und -Ämtern von dem Bestehen der von ihr angeordneten Examina abhängig machte, konnte sich bald nirgends mehr ein höheres Schulwesen ohne Anschluß an die Regierung behaupten. In einem Punkte ging die Regierung weiter, als ihr durch das Grundgesetz von 1854 aufgetragen war. Die ursprüngliche Absicht war gewesen, daß sich die Regierung eben nur durch Beaufsichtigung und Leitung an dem höheren Schulwesen beteiligen, aber eigene Schulen nur in Ausnahmefällen gründen sollte. Sie schlug bald einen andern Weg ein. Um das Schulwesen in die Höhe zu bringen, richtete sie in allen Teilen des Landes Musterschulen ein, welche den übrigen Schulen der Landschaft zum Vorbild des Betriebs und der Leistungen dienen sollten.*) In Landschaften, wo man zögerte, sich ihr anzuschließen, errichtete sie eigene Schulen und nötigte dadurch die Widerstrebenden zur Unterwerfung. Im einzelnen entwickelte sich das Schulwesen in den verschiedenen Gebieten des Landes eigenartig; jede Präsidentschaft verfolgte ihre eigenen Ideen und Ideale. Der Raum gestattet uns nicht, auf diese Einzelheiten einzugehen. Im ganzen läßt sich nicht leugnen, daß dadurch das Schulwesen in Indien einen großartigen Aufschwung genommen hat. Der Schulbesuch wurde regelmäßiger, die Anforderungen an das Lehrpersonal höher, die Leistungen der Schüler regelmäßiger und solider. Dazu vermehrten sich die Schulen schnell, und die großen Regierungszuschüsse, welche ein Drittel bis ein Halb der ganzen Kosten für Einrichtung und Betrieb der Schulen betrugen, ermunterten Kommunen und Gesellschaften, ja selbst Privatpersonen, neue Schulen zu eröffnen. Dazu gab es nun überall im Lande feste

*) Ausgezeichnete Geschichte der angloindischen Schulpolitik CM. Rev. 1911, 411—421.

Maßstäbe, nach denen Schulleistungen aller Art mit Sicherheit eingeschätzt werden konnten.

Dabei ist allerdings nicht zu verkennen, daß mit dem neuen Schulbetriebe auch große Nachteile verbunden waren. Hatte die Regierung in den ersten Jahren mit Vorliebe Missionare als Schulinspektoren eingesetzt, so sah sie davon zumal seit dem großen Söldneraufstande 1857 aus weit getriebener religiöser Neutralität fast ganz ab und wählte lieber religiös indifferente Engländer oder heidnische Brahmanen zu diesem Amte. Da die jährlichen Zuschüsse — der Angelpunkt des neuen Systems — von dem Ergebnis der von diesen Herrn jährlich vorgenommenen Visitationen und Prüfungen abhingen, gerieten damit z. B. die Missionsschulen in eine oft unbequeme Abhängigkeit von dem Wohlwollen oder den Launen missionsfeindlicher Beamten. Wieviel Willkür und Parteilichkeit war bei Abnahme der Prüfungen, bei Besichtigung der Schulräume, bei Beurteilung der Lehrkräfte möglich! Und wieviel Ärger und Verdruß wurde dadurch bereitet! Da nun die Prüfungen für die Behörde das wichtigste waren, — ihr einziges Mittel, um die Schulen in der Hand zu behalten, — und für die Schüler das wichtigste, weil sie ihnen den Zugang zu den Staatsämtern eröffneten, so wurde auf die Vorbereitung zu diesen Prüfungen ein ungebührliches Gewicht gelegt. Der Unterricht war mehr und mehr in Gefahr, in einen öden Examensdrill auszuarten, und das um so mehr, wenn durchschnittlich jedes zweite Schuljahr eine neue Staatsprüfung zu absolvieren war, wie in der Madras-Präsidentschaft. Legen ohnehin die englischen Schulen allzuviel Nachdruck auf „Textbücher", so wurde das in Indien geradezu ein Krebsschaden. Bei ihrem phänomenalen Gedächtnis lernten die Hindu ganze Textbücher für die Examina auswendig, ohne sich um das Verständnis Mühe zu geben und ohne sich den Stoff geistig zu assimilieren. Dazu brachte es die von der Regierung angestrebte Gleichartigkeit des Unterrichts — und die Bequemlichkeit der Inspektoren! — mit sich, daß möglichst überall die von der Behörde empfohlenen „Textbücher" eingeführt wurden, meist religiös indifferente, wo nicht gar christenfeindliche Bücher, und dagegen die von den Missionaren mit großem Fleiße hergestellten Lehrbücher verdrängt wurden. Das Gesamtergebnis war ein großes Wachstum der Schülerzahlen und gute Examensresultate; aber dabei ein fast gänzlicher Mangel selbständigen geistigen Strebens, ein

hohles, selbstzufriedenes, hochmütiges Kopfwissen ohne Bildung, dessen typisches Bild der Bengali Babu war.

Diese Übelstände veranlaßten die Regierung unter dem Vizekönig Lord Ripon, im Jahre 1882 eine Kommission einzusetzen, um die bisherige Entwicklung und die Ergebnisse des anglo-indischen Schulwesens gründlich zu prüfen. Den Vorsitz führte einer der erfahrensten Angloindier, Sir William Hunter; zu der Kommission gehörten 20 Mitglieder, darunter auch drei Missionare, der freischottische Leiter des großen Christian College in Madras, Dr. Miller, Rev. W. R. Blackett von der CMS. und ein römischer Missionar. Ihre Verhandlungen und Ergebnisse wurden 1884 in neun Foliobänden veröffentlicht. Das Hauptergebnis war, daß eine Frontänderung in der Schulpolitik der Regierung eintrat; sie wandte ihr Angesicht der zweiten, bisher vernachlässigten Hauptaufgabe, der Pflege und Entwicklung des Elementarschulwesens zu. Die einheimischen und die Missionselementarschulen sollten mehr als bisher anerkannt und unterstützt werden. Die Erziehung des weiblichen Geschlechts, welche bis dahin fast ganz vernachlässigt war, wurde in den Vordergrund gestellt. Den Volksklassen und Stämmen, bei welchen das Schulwesen am meisten im argen lag — für die Mission kamen hauptsächlich die Bergvölker und die Kastenlosen in Betracht — sollte ein besonderes Maß von Pflege zugewandt werden. Der leitende Gedanke war, das staatliche Unterrichtswesen zu einem System wahrhaft nationaler Erziehung für Indien auszugestalten. Das charakterisiert die zweite Periode (1882—1902). Elementarschulen hatte es in Indien von jeher gegeben, und zwar von dreierlei Art: die „Pathaschala", hauptsächlich in Bengalen und in einigen Teilen der Madras-Präsidentschaft (im Tandschaur-Bezirk) verbreitet, sind für die Knaben der Kasten, welche von Berufs wegen lesen und schreiben verstehen müssen — die Brahmanen-, Kaufmann- und Schreiber-Kasten; sie lehren in der Hauptsache lesen, schreiben und rechnen. Eine andere große Gruppe von einheimischen Elementarschulen sind die Kuran-Puran oder Auswendiglern-Schulen, hauptsächlich im Pandschab, aber auch in andern Teilen Indiens (Bengalen, Malabar); sie lehren meist nur Abschnitte des arabischen Koran (für Mohammedaner) oder der Purana (für Hindukinder) auswendig und erteilen sonst keinerlei Unterricht, werden aber fast ebensoviel von Mädchen wie von Knaben besucht. Nach dem Regierungszensus von 1891 besuchten damals 154500 Kinder solche Kuran-Puran-

Schulen und gegen 809000 Schüler die Pathaschala. Eine dritte große Gruppe von einheimischen Schulen sind die Klosterschulen in Barma; jeder junge Barmane muß einige Lebensjahre als Kyaungtha (Lehrling) zu den Mönchen (pongyi) des nächsten Klosters in die Schule gehen mit so großem Erfolg, daß in Barma 37,8 % der männlichen Bevölkerung lesen und schreiben können (ebensoviel wie in Italien 37,7 % und Ungarn 40 %). Dazu hat die Mission überall, wo sie ihre Tätigkeit begonnen, Elementarschulen gegründet; sie zählte 1881 im ganzen 3020 Schulen mit 84760 Schülern. Es war also schon etwas auf dem Gebiete des Volksschulwesens geschehen, aber freilich was war das im Vergleich zu der ungeheuren Zahl der in Indien heranwachsenden Kinder!

Die englische Regierung schlug in den verschiedenen Landesteilen verschiedene Wege zum Aufbau einer nationalen Volksschule ein. In der Bombay-Präsidentschaft schob sie die einheimischen Schulen beiseite und gründete ein großes Volksschulsystem aus eigenen Mitteln und mit eigenen Lehrern; der Erfolg war, daß sie das etwa vorhandene einheimische Volksbildungswesen fast ganz absorbierte. Umgekehrt in der Madras-Präsidentschaft unterhält die Schulregierung von 24327 Elementarschulen ihrerseits nur 30, hat also diesen wichtigen Zweig des Schulwesens fast ausschließlich in die Hände von Kommunen, Missionsgesellschaften und Privaten gegeben. In Bengalen, dem Pandschab und einigen andern Landesteilen suchte sich die Regierung an das vorhandene einheimische, wenn auch mangelhafte Schulwesen anzuschließen, es unter ihren Einfluß zu bringen und zu entwickeln, was ihr auch gelungen ist. Das Für und Wider der eingeschlagenen Wege lassen wir auf sich beruhen. Wir führen nur einige Zahlen an, welche das Wachstum und den Umfang der Erziehung im heutigen Indien veranschaulichen. 1881 gab es $10\frac{1}{2}$ Millionen männliche und 432500 weibliche Personen, die lesen und schreiben konnten; bis 1891 war die Zahl auf $13\frac{2}{5}$ männliche und 590000 weibliche Personen gestiegen; davon waren $11\frac{1}{3}$ Mill. Männer und 476000 Frauen über 15 Jahre. Für 1901 steht uns nur die entsprechende Zahl für die „gebildete" Bevölkerung über 15 Jahre zur Verfügung; es sind $12\frac{1}{2}$ Millionen Männer und $\frac{3}{4}$ Millionen Frauen. Außerdem nach der Statistik der Schulbehörde 2129000 Schüler unter 15 Jahren. Im Jahre 1877 gab es erst 66202 Schulen mit 1877942 Schülern, 1891: 137944 Schulen mit 3677912 (nach anderer Zensus-Berechnung 3368930) Schülern; im

Jahre 1901: 147 086 Schulen mit 4 405 042 Schülern. 1920: 142 203 Schulen mit 8 1/4 Millionen Schüler.*) Für die Unterhaltung dieses großartigen Schulbetriebes gab die Regierung 1891: 4 2/3 Millionen Rupien, 1901: 5 9/10 Millionen Rupien aus; die gesamten Kosten dieses Schulwesens wurden 1891 auf 9 1/8 Mill. Rupien, 1901 auf 11 1/2 Millionen Rupien geschätzt. Die Regierung bezahlt also aus ihrer Tasche fast die Hälfte der Gesamtkosten weitaus das meiste in Gestalt von Grants-in-aid.

Im Jahre 1901 hat wieder eine große Unterrichts-Kommission getagt und hat das anglo-indische Schulwesen einer gründlichen Prüfung unterworfen. Die wichtigsten Ergebnisse dieser umfassenden Recherchen sind niedergelegt in der Universities' Bill vom 21. März 1903, welche im Jahre 1904 zum Gesetz erhoben ist. Die Grundidee dieses Gesetzes ist, die akademische Bildung Jungindiens gründlicher und planvoller zu gestalten. Deshalb sind die Examen-Anforderungen höher gespannt auch auf die Gefahr hin, dadurch die Zahl der Studenten zu verringern. In den Kollegs wird auf eine fachgemäße

---

*) Vergessen wir allerdings bei aller Anerkennung des bisher Geleisteten die Kehrseite nicht. Noch wächst weitaus der größte Teil der indischen Jugend ohne jede Schule auf. Die Kinder im schulpflichtigen Alter nur zu 15 % der Bevölkerung gerechnet (in Wirklichkeit machen die Kinder von 5—15 Jahren 26 % aus), gab es 1901 in der Madras-Präsidentschaft 5 3/4 Millionen schulpflichtige Kinder; davon besuchten nur 861 461 irgend eine Schule, und die Madras-Präsidentschaft ist außer Barma und den zentralen Landstrichen Bengalens der mit Schulen am besten versorgte Landesteil. (Rev. A. Andrew, The uneducated children of the (Madras) Presidency. Madras 1904.)

Teilen wir die Bevölkerung Indiens in zwei große Klassen, die Analphabeten und die, welche irgend eine Schule besucht und etwas gelernt haben, so sind in

	Analphabete	Literate
Bengalen	70 550 531	4 194 335
Vereinigte Provinzen	46 212 917	1 748 865
Madras	35 803 347	2 406 089
Pandschab	21 598 716	857 103
Bombay	17 383 545	1 176 016
Zentral-Provinzen	9 582 098	294 548
Assam	5 903 957	222 386
Barma	8 139 651	2 223 962
Birar	2 630 700	123 316
Adschmir	444 824	32 088
Kurg	166 540	14 067
	218 416 826	13 022 775

Es bleibt also auf dem Gebiete des Elementar-Schulwesens noch viel zu tun.

Ausstattung des Lehrapparates, also auf umfassende Schülerbibliotheken, Laboratorien und Anschauungsgegenstände für den naturwissenschaftlichen Unterricht großes Gewicht gelegt. Vor allem wird es den Lehrkörpern zur Pflicht gemacht, sich auch außerhalb der Lehrstunden um das Ergehen und Treiben der Schüler eingehend zu bekümmern. Das Bestreben geht dabei dahin, alle nicht ortsangesessenen Schüler in Kosthäusern (Hostels) zu sammeln, welche mit den Kollegs organisch verbunden und unter der Obhut der Lehrer stehen. Außerdem wird eine reinliche Scheidung zwischen den Kolleg-Klassen und den Gymnasial-Klassen durchgeführt; die High schools müssen in besonderen Schulgebäuden untergebracht werden.

Die Leistungen des Regierungs-Schulwesens sind in wissenschaftlicher und technischer Beziehung bedeutend; für die religiös-sittliche Bildung Jungindiens sind sie — darin stimmen fast alle Urteile überein — geradezu verhängnisvoll. Dr. Martin, der oberste Leiter des Schulwesens in Bengalen, sagt: „Je mehr man die gegenwärtige Stimmung in Indien betrachtet, desto mehr wird man . . . überzeugt sein, daß der Grundsatz der religiösen Neutralität zu weit getrieben ist. . . Die Wissenschaft hat den Aberglauben niedergerissen, aber zugleich eine Lust am Zweifel und einen Geist der Unbotmäßigkeit wachgerufen, die die Grundlagen des sittlichen Charakters erschüttern." C. M. Proc. 1898, 175. Ein frommer Hindu klagt: „Die Jugend blickt auf die Religion als auf Träumereien hysterischer Frauen; sie glaubt nicht mehr an die göttliche Quelle der Tugend; sie ist unehrerbietig, ungehorsam, unloyal geworden." Ein anderer schreibt in der Hindu-Zeitung Indu Prakasch: „Das Staatsschulwesen . . . ist gegründet auf den wohlwollenden Grundsatz der Nichteinmischung in die Religion; aber in Wahrheit bedeutet es Leugnung Gottes im Leben; . . . es lehrt in Wirklichkeit den Atheismus. . . Sobald das allgemein erkannt ist, wird der Schrei nach England dringen: Vater, Vater, gib uns Glauben! . . . Und wenn England unsern Ruf nicht hört, wird der Schrei hinauf zum Himmel gehen: Vater, Vater, gib uns Glauben!" (Stock, History of CMS. II, 503.)

Bis zum Jahre 1854 hatten die Missionen das Elementarschulwesen — außer den einheimischen Schulen — beherrscht und in den höheren Schulen fast die Hälfte der Schüler und damit einen maßgebenden Einfluß auf ihrer Seite gehabt. Jetzt entstand in dem schnell anwachsenden Regierungsschulwesen ein übermächtiger Konkurrent. Welche Stellung sollten sie zu ihm einnehmen? Das

Missionsschulwesen verfolgt notwendig zwei Hauptziele, welche die Regierung nicht in ihr Programm aufnehmen kann und will, — die Verbreitung einer grundlegenden christlichen Erkenntnis und die Heranbildung eines eingebornen Helferstandes. Da schien es das bequemste, daß beide schiedlich friedlich nebeneinander hergingen und die Mission ihr Schulwesen unabhängig zu behaupten und zu entwickeln strebte. Die Basler Mission hat nach einer vorübergehenden Begeisterung für den neuen Regierungskurs, der damals fast von allen Missionen geteilt wurde, diesen Weg eingeschlagen. Sie löste 1860 ihre Beziehungen zu dem Regierungsschulwesen und reorganisierte ihre Schulen nach ihren eigenen Grundsätzen. Die Folgen waren niederschlagend. Vorher hatten die Basler, vielleicht etwas zu sanguinisch, gehofft, das Schulwesen in allen von ihnen bearbeiteten Missionsprovinzen in die Hand zu bekommen. Nun wurde ihnen das Provinzialschulwesen sogar in ihren Hauptgebieten Kanara und Malabar von der Regierung völlig entwunden. Zuerst ging die englische Schule in Kannanur ein, weil die Regierung eine solche errichtete (1861). Für die englische Schule in Kanara fehlte es an Missionaren, die neben den höheren Realfächern auch englische Sprache und Literatur so beherrschten, wie es die Regierung für eine Provinzialschule forderte. Die englische Schule in Kalikut wurde einfach dadurch gesprengt, daß die Regierung ein großartiges Schulgebäude erbaute. In den niederen Heidenschulen nahm man so gründliche Reformen vor, daß von 1450 Schülern (1862) nur 648 (1866) blieben. Im Jahre 1867 beantragten die Missionare selbst dringend beim Komitee, daß man die Verbindung mit dem Regierungsschulwesen wieder anknüpfe, und das Komitee gab mit schwerem Herzen nach, damit die Mission nicht ganz an die Wand gedrückt und alles Einflusses auf die heranwachsende Jugend beraubt werde. Also ein Missionsschulwesen unabhängig neben dem Regierungsschulwesen war unmöglich; es konnte sich nicht behaupten.

Was ist nun missionarisch richtiger, das Missionsschulwesen auf die Bedürfnisse der Christengemeinde einzuschränken, oder die großen Regierungszuschüsse als einen Hebel zu gebrauchen und das Schulwesen so weit auszudehnen, daß die Mission einen maßgebenden Einfluß auf die heranwachsende Jugend behält? Wohlgemerkt: nicht das ist der Streitpunkt, ob die Mission für die Bedürfnisse der Christengemeinde ausreichend Schulen unterhalten solle; darüber hat es niemals ernstliche Meinungsverschiedenheiten gegeben; sondern ob

die Mission für die heranwachsende heidnische Jugend Schulen niederen und höheren Grades einrichten solle, um vermöge der Schulen christliche Erkenntnis in den heidnischen Volkskreisen zu verbreiten. Kein Missionszweig ist so heiß umstritten worden wie das Missionsheidenschulwesen. Auf den panindischen Missionskonferenzen zu Allahabad 1872, zu Kalkutta 1882, zu Bombay 1892*) und auf der südindischen Missionskonferenz zu Bangalur 1879 kam es immer wieder zu erregten, zum Teil groß angelegten Auseinandersetzungen. Besonders wichtig war es, daß der große Missionssekretär des Am. Board Rufus Anderson und unter seinem Einfluß die ganze von ihm geleitete Gesellschaft und mit ihr die englisch-baptistische Missions-Gesellschaft ihr Gewicht gegen ein Heidenschulwesen größeren Stils in die Wagschale warfen. Welche Hauptgründe brachten diese Gegner vor? „Schulunterricht ist nicht Missionsarbeit." „Es ist nicht die Pflicht der Heimatkirchen, auf ihre Kosten unter irgend welchem Volke höhere Bildung zu verbreiten, ausgenommen soweit der direkte Zweck der Verbreitung des Evangeliums dies erfordert." (Rufus Anderson.) Die Mission hat weder Beruf noch Auftrag, Englisch, Literatur, Geschichte, Mathematik und Naturwissenschaft zu lehren. Die Predigt des Evangeliums an die Heiden und die christliche Gemeindepflege ist so sehr Kern und Stern der Mission, daß alles als Allotrion angesehen werden muß, was dieser Arbeit nicht direkt dient. Bei einem Bunde von Regierung und Mission hat die letztere nur Schaden; sie wird von der mächtigeren Regierung als Vorspann benutzt, um deren Ziele durchführen zu helfen, welche teils der Mission fremdartig sind, zum Teil ihren Interessen sogar widersprechen. Die Inspektion der Missionsschulen durch heidnische Schulinspektoren, die Einführung durchaus nicht missionsmäßiger Schulbücher, die Reglementierung in bezug auf das Lehrpersonal, die Schulgebäude, das Schulinventar, die Schulstunden usw. unterwirft die Mission der Willkür ihrer Gegner. Zudem ist das eine Schraube ohne Ende. Das eine Mal verfügt eine Schulregierung, aller Religionsunterricht dürfe nur fakultativ sein und dürfe nur außerhalb der eigentlichen Schulstunden gegeben werden (Verfügung in den Nordwest-Provinzen 1885, auf Drängen der Mission wieder aufgehoben). Das andre Mal verfügt sie, die der Regierungsaufsicht unterstehenden Fächer müssen in fünf Stunden täglich gelehrt werden, eine Religionsstunde dürfe höchstens

*) Allg. Miss.-Ztschr. 75, 434. 481. Basl. M.-M. 1893, 394.

eine noch hinzugefügte sechste Stunde sein, wenn alle Kraft und Aufmerksamkeit der Kinder aufgezehrt ist. (Verfügung in Travankor 1902.) Es ist Täuschung, wenn in einem Schulwesen, dessen ganze Zweckrichtung einseitig und mechanisch auf Examensdrill und auf die papageienhafte Fähigkeit, englisch zu parlieren, hinausläuft, die Missionare glauben, etwas Tüchtiges in christlicher Lehrunterweisung erzielen zu können, die für das Examen belanglos ist. Die Schüler lassen den christlichen Religionsunterricht über sich ergehen, nehmen ihn oft widerwillig mit in Kauf, weil sie von einer Missionsschule aus bessere Chancen haben, die Regierungsprüfungen zu bestehen, oder weil die Missionsschule weniger Schulgeld fordert als die konkurrierende Regierungsschule. Aber es ist der Mission unwürdig, guten Unterricht in Realien zur Examensvorbereitung als Lockmittel zu benutzen, um die lernbegierige Jugend für den Religionsunterricht einzufangen. Das Ergebnis der Schulmission in Gestalt von Taufen steht in keinem Verhältnisse zu den beträchtlichen aufgewandten Mitteln und Kräften; manche Missionsschulen wissen jahrzehntelang von keiner Taufe zu berichten. Und was ließe sich mit der Elite von hochgebildeten Missionaren, die allein für diesen Schuldienst gebraucht werden, in den Zweigen direkter Missionsarbeit ausrichten; während jetzt gerade die tüchtigsten und begabtesten Missionare in der dumpfen Luft der Schulzimmer festgehalten werden und in dem formalen Schuldrill geistig und geistlich erlahmen, — und draußen auf dem dicht bevölkerten Lande sterben die Millionen dahin, ohne das Evangelium gehört zu haben.

Das sind in der Tat schwer wiegende Gründe, und man muß ihrem Gewicht um so mehr Raum geben, als sich nicht bestreiten läßt, daß sie eine relative Berechtigung haben. Hören wir aber auch die Gegengründe der Schulmissionare! Gewiß sind die positiven Ergebnisse der Missionsschulen in Gestalt von Taufen während des Schulkurrikulums bedauerlich gering; sie müssen es aber auch sein, denn die Mission hat es da überwiegend mit Kindern zu tun, und sie ist nicht so unweise und unverständig, Kinder zu dem Schritte des Übertritts zum Christentum zu veranlassen, dessen Folgen die Knaben noch gar nicht voll übersehen können. Rechnet man aber zu den wenigen während der Schulzeit Getauften diejenigen hinzu, welche in der Schule die maßgebenden Antriebe und die grundlegende Erkenntnis erlangt haben, sich aber erst im spätern Leben taufen lassen, so stehen die Missionsschulen an praktischen Ergebnissen hinter keinem

Arbeitszweige zurück, — außer der Mission unter den niedrigsten Volksschichten und den Aboriginern, mit der sie billigerweise nicht verglichen werden dürfen. Und diese relativ wenigen, direkt und indirekt durch die Missionsschulen Gewonnenen sind der Kranz und die Krone der indischen Mission, die hervorragendsten Vertreter und Säulen der christlichen Kirche, die führenden Geister der heranwachsenden christlichen Gesellschaft in Indien. Sie sind die Feldherrn zu der aus den niedern Volksschichten gesammelten Armee. Gewiß sind die Reglementierungen und Inspektionen seitens gleichgültiger oder feindseliger Regierungsbeamter unbequem; aber sie können doch dadurch in Schranken gehalten werden, daß die Mission vermöge ihres ausgedehnten Schulwesens und ihrer hervorragenden Leistungen einen maßgebenden Einfluß auf die Entwicklung des Schulwesens ausübt. So war es bedeutungsvoll, daß Duff den großen Erziehungserlaß von 1854 beeinflußte, daß Missionare in den beiden großen Unterrichtskommissionen von 1882 und 1901 saßen, daß Missionare Mitglieder der akademischen Senate aller indischen Universitäten sind. Daß verhältnismäßig die Lebensbedingungen der Missionsschulen in Indien erheblich günstiger sind als in den englischen Kolonien Südafrikas, ist ein Verdienst der großen Schulmissionare. Seit alten Zeiten ist Indien durch einen an Zahl kleinen Stand von Gebildeten regiert, der sich früher ausschließlich aus den Kasten der Brahmanen und den diesen nahestehenden Volksschichten rekrutierte. Heute sind dieses Herrengeschlecht, in deren Händen die Regierung und die Zukunft Indiens liegt, die Graduierten der angloindischen Kollegs; und wer die Zukunft Indiens beeinflussen will, muß diese Kreise für sich gewinnen. Nun ist die Schulbehörde religiös neutral; alle von ihr errichteten Schulen sind religionslos. Das Ergebnis einer religionslosen Erziehung ist in Indien fast in jedem Fall dies, daß der Jüngling jeden Glauben an die Religion seiner Väter verloren, dafür aber keine neue Religion empfangen hat; und in diesem religionslosen Zustande versinken weitaus die meisten, welche die höheren Schulen durchgemacht haben, in Agnostizismus oder Materialismus, im Zusammenhang damit ein zuchtloses, ausschweifendes Leben. Soll diesem um sich greifenden Verderben gewehrt werden, so ist es — neben vereinzelten Versuchen der Hindu, der Reformer und der Mohammedaner, konfessionelle Hochschulen für ihre Religionen zu errichten, — nur dadurch möglich, daß recht viele von den zukünftigen Herrn Indiens in einem spezifisch christlichen

Geiste erzogen und von christlichen Lebensanschauungen durchtränkt werden. Und wenn es ja auch leider wahr ist, daß die Religionsstunden, die kein Examensfach bilden, von vielen Schülern als ein lästiger Ballast angesehen werden, so ist doch andererseits der Hindugeist von Haus aus so tief religiös angelegt, daß er für religiöse Probleme relativ leicht und tief interessiert werden kann; und fast alle Schulmissionare wissen von wahrhaft geheiligten Feierstunden im Kreise der an ihren Lippen hängenden heidnischen Jugend zu berichten. Zudem gehört eine leidlich gute Kenntnis der christlichen Religion und der Bibel — zum großen Teile dank den Schulmissionen — in den gebildeten Kreisen Indiens zum guten Tone. Auch das trägt dazu bei, den Religionsstunden die Aufmerksamkeit der Schüler zu sichern.

Ausschlaggebend zugunsten der Missionsschulen sind aber vier allgemeine Erwägungen. Es ist eine neue Zeit für Indien angebrochen. Das Volk will Bildung; das ist ein neuerwachter Trieb, den die Mission nicht hemmen kann. Soll sie nun zusehen und diese Entwicklung sich selbst überlassen, oder soll sie sich in den Strom werfen, der Bewegung sich bemächtigen und sie für ihre Christianisierungsaufgabe ausnutzen? Auf Schritt und Tritt drängt sich dem Reise- und Basarprediger in Indien die Überzeugung auf, daß der Hindugeist in seine pantheistische Weltanschauung, in seine abstrusen Theologumena und scharfsinnigen philosophischen Systeme so eingesponnen, eingewachsen ist, daß es unsäglich schwer ist, die Brücke zu einem tieferen Verständnis der christlichen Weltanschauung und der evangelischen Wahrheit zu schlagen. In den Schulen ist eine Gelegenheit geboten wie sonst nirgends, gerade die geistig Begabteren die für Wahrheit und Erkenntnis Empfäglichen Schritt für Schritt in die Erkenntnis der Bibel hineinzuführen und sie Gott und die Welt so anschauen zu lehren, wie wir Christen sie sehen. Das ist ein vorbereitender, wegebahnender Dienst von unvergleichlichem Werte, und in dieser planmäßigen, tiefgründenden Unterweisung wird doch zumal in dem bildungsfähigsten Alter ein so nachhaltiger Einfluß auf das heranwachsende Geschlecht ausgeübt, wie es bei keinem andern Arbeitszweige möglich ist. Zudem strömt in die offenen Tore Indiens unaufhaltsam die Flut abendländischen Geisteslebens in Wissenschaft, Kunst und Technik hinein. Der angloindischen Regierung ist das Verständnis dafür aufgegangen, daß es Indien nur dadurch dauernd an sich fesseln, mit sich verwachsen kann, daß es eine Geistesgemeinschaft zwischen England und Indien

herstellt, d. h. daß es das englische Geistesleben möglichst in seiner Gesamtheit nach Indien verpflanzt. Die Schulen sind die Kanäle, durch welche diese großartige Infusion vor sich geht. Nun ist es für die Zukunft der Mission in Indien geradezu von entscheidender Bedeutung, daß sich das Christentum vor den indischen Völkern als die Geistesmacht par excellence, die Grundlage und Lebenskraft der Kultur Europas legitimiert. Das kann sie nur, wenn sie in Indien die besten Schulen unterhält und in diesen die christliche Weltanschauung als die einzig wissenschaftliche, voll befriedigende mit Geist und Kraft lehrt. Endlich: wenn das Ziel der Mission wirklich ist, Indiens Völker zu Jüngern Jesu zu machen, so kann sie sich unmöglich mit den Arbeitszweigen begnügen, durch welche erfahrungsgemäß nur die niedern Volksschichten erreicht werden. Es ist eine durch die Erfahrung eines Jahrhunderts bewiesene Tatsache, daß durch alle Predigten der Missionare in Stadt und Land die mittleren Volksschichten nur sporadisch, die oberen fast gar nicht erreicht werden. Die einzigen gangbaren Wege zu diesen Schichten, die sich überhaupt bisher aufgetan haben, sind die Schulmission und neuerdings die Senanamission. Bei den ungeheuren Schwierigkeiten, welche sich dem Übertritte von Hindu dieser oberen Volksschichten entgegenstellen, ist allerdings auf zahlreichen Zufluß aus diesen Kreisen in absehbarer Zeit nicht zu rechnen. Um so wichtiger ist es, daß eine vorbereitende Arbeit geschehe, daß christliche Erkenntnis in diesen Kreisen verbreitet, eine wohlwollende Stimmung gegen das Christentum erzeugt werde. Nur so ist es möglich, die tief gewurzelten Vorurteile dieser Klassen zu überwinden und späteren Generationen den Eintritt in die christliche Kirche zu erleichtern.

Dem Gewicht dieser Gründe haben sich schließlich alle indischen Missionskonferenzen nicht entziehen können. Das Endergebnis ihrer Diskussionen ist immer zugunsten der Missionsschulen ausgefallen. Wir erwähnten schon, daß die englischen Baptisten und der amerikanische Board (AB.) im Anschluß an die Visitationen ihrer leitenden Sekretäre 1854 und 55 ihr Heidenschulwesen aufgaben und sich nur auf die für die Christengemeinden notwendigen Schulen beschränkten. Der amerikanische Board hat bald eingesehen, daß er einen schweren Fehler begangen, und hat allmählich wieder ein in seiner Art großes Schulwesen ausgebaut. Die englischen Baptisten haben sich dazu nicht entschlossen; sie stehen in ihrer Ablehnung eines höheren Schulwesens unter den großen indischen Missionen vereinzelt da. Alle

andern Missionen haben aus der Not eine Tugend gemacht und ihr Schulwesen dem Regierungsschulwesen eingegliedert und im Anschluß daran weiter ausgebaut. In welchem Umfang und nach welchen Grundsätzen das geschehen ist, kann erst bei der Entwicklung der einzelnen Missionen dargestellt werden. Hier begnügen wir uns, nur einzelne Details und zusammenfassende Zahlen zu geben. In Indien (ohne Ceylon) bestehen — neben 44 Spezialfakultäten für Jura, Medizin, Künste, Elektrotechnik und dergleichen, die selbstverständlich außerhalb des Bereichs der Mission liegen — 141 Kollegs (im Jahre 1901). Die evangelischen Missionen unterhalten (1915) 34 Kollegs mit 9160 Studenten. Es ist von Interesse zu sehen wie sie sich über die indischen Provinzen verteilen; es ist das ein ziemlich zuverlässiger Maßstab für den Umfang der Missionsarbeit in den einzelnen Gebieten. Allerdings stehen uns für diese Übersicht nach Landschaften nur die genaueren Angaben von 1901 zur Verfügung: In der Bombay-Präsidentschaft gehören 44, also mehr als der vierte Teil, den evangelischen Missionen.*)

*) Die Kollegs — lauter akademische Institute mit Universitätsrang nach angloindischen Begriffen — sind ein so hervorragender Zweig des indischen Missionsbetriebs, daß sie besondere Aufmerksamkeit verdienen. Und doch beweisen gerade die statistischen Tabellen über sie, mit welcher Vorsicht selbst die relativ besten Zahlen- und Namenreihen über einzelne Gebiete der Missionsarbeit verwendet werden müssen. Es liegen zwei statistische Tabellen darüber vor. Dennis zählt in seiner Statistical Survey S. 70 f. 34 Kollegs mit 22 084 Schülern; die Zehnjahrsstatistik der Mission zählt 30 Kollegs mit 8887 Schülern. Allein Dennis läßt weg die CMS. College Claß in Kalkutta, das LMS. St. Andrews-Coll. in Gorakhpur, das CMS.-Coll. in Amritsar, das SPG.-Coll. in Hasaribagh, und zählt fälschlich als Kollegs das Sirampur-Coll. der Engl. Bapt. (Theol. Seminar), das Am. Meth. Ep.-Institut in Kalkutta. Dagegen die missionsstatistischen Tabellen lassen weg die beiden Frauen-Kollegs in Lakhnau (M. Episc.) und Palamkotta (CMS.), das Bishops-Coll. in Kalkutta (SPG.), das Ramsay-Coll. der LMS. in Almora, die Kollegs der LMS. in Nagerkoil, der CMS. in Kottajam, der Amerikanischen Baptisten in Ongole, der Lutherischen General-Synode in Guntur. Addiert und subtrahiert man richtig und zählt man die seit 1901 neu entstandenen Kollegs hinzu, so erhält man das von uns im Text gegebene Verzeichnis mit 40 Kollegs. Man muß bedenken, daß der Name „College" in England und Amerika in verschiedener Bedeutung, schließlich für jede höhere Schule gebraucht wird; man muß deshalb die Quellen prüfen, um die Kollegs im technischen Sinne des Wortes, um die es sich hier allein handelt, auszuscheiden. Noch größer ist die Verwirrung betreffend der Schülerzahlen. Fast alle Kollegs sind mit mehr oder weniger entwickelten Schulsystemen verbunden; meist befinden sich diese Schulen teilweise unter demselben Dach mit dem Kolleg, und die Schüler

Die Bewegung auf dem Gebiete des Schulwesens ist in den letzten anderthalb Jahrzehnten außerordentlich lebhaft gewesen. Es sind, wie auch in der übrigen Welt die großen Bildungs- und Erziehungsfragen in Fluß gekommen. Hauptsächlich drei große Gruppen von Fragen haben im Vordergrunde der Verhandlungen gestanden, die Universitäten, die Elementarschulen und das Mädchenschulwesen.

a) **Die Universitäten.** Zu den älteren Universitäten Kalkutta, Madras und Bombay waren im Laufe der Zeit diejenigen in Nagpur, Allahabad und Lahor hinzugekommen. Alle waren nach dem Muster der Londoner Universität als Examensbehörden mit affiliierten „lehrenden" Colleges in unbeschränkter Zahl aufgebaut. Erste Aufgabe

---

avanzieren aus der niederen Abteilung in die höhere, fast wie man bei uns aus Unter- nach Obersekunda versetzt wird, nur daß eben je und dann mit der Versetzung Examina verbunden sind. Nun vermischen oft die statistischen Tabellen die eigentlichen Studenten der Kolleg-Klassen mit den Schülern der damit verbundenen High Schools und anderen Schulen, nur in verschiedenem Umfang und in einer nur zum Teil kontrollierbaren Weise. Wollen wir die Zahl der wirklichen Studenten feststellen, so müssen wir überall auf die Berichte der Gesellschaften zurückgehen, und da diese oft jahrelang die Zahlen für die einzelnen Abteilungen der Schulen nicht besonders buchen, müssen wir eben so lange zurückblättern, bis wir eine genaue Zahlenangabe finden. Die sich so ergebende Tabelle ist notwendigerweise inkorrekt, weil sie Zahlenangaben aus dem Bereich eines halben Jahrzehnts enthält und zum Teil sogar nur auf Schätzung nach Analogie beruht. Indessen kommt sie dem wirklichen Tatbestand so nahe, als es nach den vorliegenden Quellen möglich ist. Danach zählten 1904 die 40 Missions-Kollegs zusammen etwa 5930 Studenten. Die führende Stellung unter den evangelischen Missionsgesellschaften im höheren Schulwesen haben die Schotten, die genialen Begründer desselben, behalten; sie besitzen zwar nur 7 Kollegs — die vereinigten Freischotten 4, die schottische Staatskirche 3; diese 7 schottischen Kollegs zusammen zählen 3100 Studenten, mehr als die Hälfte der Gesamtzahl. Mit den Schotten wetteifert die CMS., welche allein 8 Kollegs besitzt, eine großartige Leistung für eine einzelne Gesellschaft; und danach kommt die SPG. mit 6 Kollegs. Die beiden weitaus größten und einflußreichsten Kollegs sind das Christian-College der Vereinigten Freischotten in Madras mit 800 Studenten und die General-Assemblys-Institution der schottischen Staatskirche in Kalkutta mit 750 Studenten. Der Prinzipal (Rektor) des ersteren Instituts, der um das Erziehungswesen Indiens hochverdiente D. Miller war damals der angesehenste Schulmissionar Indiens, ein Mann, dessen Votum im Konseil des Vizekönigs und im Senat der Universität Madras ebensoviel galt wie auf den großen Missionskonferenzen. Die Regierung hat ihm hohe Orden verliehen; seine Kirche hat ihm die höchste Ehre erzeigt, über welche sie verfügt, und hat ihn zum Moderator ihrer General-Assembly (Präsidenten ihrer Generalsynode) erwählt; seine dankbaren Schüler haben ihm schon bei Lebzeiten ein Bronze-Standbild gesetzt.

war, der vielgestaltigen Landesverwaltung ein gut durchgebildetes Beamtenpersonal aller Grade zur Verfügung zu stellen. Seit Duff und Lord Bentinck war daneben die gewaltige und ungemein anziehende Aufgabe getreten, ein geistiges Band der Gemeinschaft um die indischen Völker dadurch zu schlingen, daß man ihnen die englisch-christliche Kultur einpflanze und ihnen durch Erlernung der englischen Sprache den Zugang zu der englischen Literatur eröffne. Die neue Zeit hatte neue und verwickelte Aufgaben gestellt. In der modernen Kolonialpolitik hatte man sich immer mehr davon überzeugt, von welcher großen Bedeutung für die Festigung der kolonialen Herrschaft die Verbreitung der Sprache des Mutterlandes sei. Bei der außerordentlichen sprachlichen Zerrissenheit der indischen Völker überzeugten sich auch die Inder immer mehr, daß das bequemste Mittel zur gegenseitigen Verständigung auf Kongressen und in den Zeitungen die englische Sprache sei; wer also an dem größeren politischen oder wirtschaftlichen Leben Indiens teilnehmen wollte, mußte sich schon um deswillen die englische Sprache aneignen. Man gewann aber auch einen immer tieferen Eindruck davon, daß die höheren Schulen eines der wichtigsten Mittel sind, um die leitenden Ideen und Ideale eines Volkes zu formen. So bestrebte sich die britische Kolonialverwaltung, dem nachwachsenden Geschlecht die englischen liberalen Ideen und die Loyalität gegen Großbritannien einzupflanzen; die christlichen Missionare wünschten durch das höhere Schulwesen das innere Verständnis der führenden Volkskreise für das Christentum aufzuschließen und die Blüte Jungindiens für den christlichen Glauben zu gewinnen; die führenden Hindu und Mohammedaner hofften auf demselben Wege das nachwachsende Geschlecht mit Begeisterung für die alte nationale Kultur und die väterliche Religion zu erfüllen und sie damit gegen den Geist der fremden Kultur und des Christentums zu immunisieren. In dem Grade, als die Verwaltung in indische Hände überging, mußte auch für das Vorhandensein einer breiteren gebildeten Oberschicht gesorgt werden, welche auch für die kommende und provinzielle Selbstverwaltung willige und fähige Persönlichkeiten zur Verfügung stellte.

Diesen verschiedenartigen und mannigfaltigen Anforderungen waren die Colleges und Universitäten alten Stils nur in beschränktem Maße gewachsen. Da die Universitäten nur Prüfungsbehörden waren und begreiflicherweise der Schwerpunkt auf das Bestehen der Examina gelegt werde, war die Versuchung dringend, den ganzen höheren

Schulbetrieb auf den Examensdrill einzustellen. Sie war um so größer, als die Prüfungen nur schriftlich stattfanden und ihnen feststehende, allgemein bekannte Textbücher zugrunde lagen, welche die Inder mit ihrem unverbrauchten Gedächtnis mit geringer Mühe auswendig lernten. Dazu war bei diesem Betriebe dem Betruge leicht die Tür zu öffnen: es stellte sich, wenn überhaupt die Examensaufgaben und Prüfungsfragen in Indien gedruckt werden, als kaum vermeidbar heraus, daß sie durch unterirdische Kanäle in die Hände der Prüflinge gespielt werden. Es erschien sich also von indischer Seite die Aufgabe zu ergeben, möglichst praktische Pressen einzurichten, durch welche die indischen Jungen mit möglichst geringen Kosten und Anstrengungen in den Stand gesetzt wurden, die Universitätsprüfungen zu bestehen, um dadurch den Zugang zu den wenigstens nach indischen Anschauungen glänzend bezahlten Staatsstellungen zu erlangen. Dadurch wurde das Bildungsniveau der affiliierten Colleges, soweit nicht wie in den Missionshochschulen und ähnlichen Anstalten ein heiliger Idealismus herrschte, in bedauerlicher Weise heruntergedrückt, ein öder Intellektualismus gepflegt und in erster Linie das Gedächtnis mit unverdautem Examensstoff vollgepfropft. Das System hatte noch eine andere, höchst unbequeme Nebenwirkung. Bei der durchschnittlichen Armut fast aller Volksschichten Indiens, sogar bis in die Brahmanenkreise, war der Andrang zu den höheren Schulen unverhältnismäßig groß. Während insgesamt von den schulpflichtigen Kindern nur 2,9 % irgend eine Schule besuchen, befinden sich 0,5 % von ihnen in Mittelschulen. In England, wo fast alle schulpflichtigen Kinder irgend welche Schule besuchen, sind nur 0,6 % in den Mittelschulen. Rechnet man in Indien nur die Knaben, so sind von ihnen sogar 0,9 % in den Mittelschulen, also mehr als in England. Studenten der Universität sind in England 0,54 pro Mille, in ganz Indien 0,26 pro Mille, aber in manchen Bezirken des übervölkerten Bengalen, zumal in der Umgegend von Kalkutta 2,6 pro Mille, also fünfmal soviel als in England! Kein Wunder, daß aus dieser Überproduktion in großer Zahl junge Menschen hervorgehen, die entweder wegen Überangebots oder wegen ihrer trotz der bestandenen Prüfung offenkundigen Unfähigkeit kein Amt erhalten. Sie vermehren das schnell anwachsende Bildungsproletariat, und da sie die Schuld an ihrer unbefriedigenden Lage nicht bei sich, sondern bei der englischen Fremdherrschaft suchen, schaffen sie neuen Zündstoff der Unzufriedenheit und aufrührerischer Bewegungen. In diese an sich so unge-

funden Bildungsverhältnisse wurde nun der gärende Sauerteig der nationalen Bestrebungen gemengt und rief begreiflicherweise eine ungemeine Unruhe hervor. Die schleichende Krankheit kam fast zufällig jäh in dem angesehenen Presidency-College in Calcutta zum Ausbruch. Die Schüler streikten. Gegen einen mißliebigen Professor wurde sogar ein Attentat versucht. Das Kolleg mußte geschlossen werden. Von England wurde eine einflußreiche Kommission unter der Leitung des angesehenen Schulmannes Sir M. Sadler ausgesandt, die „Calcutta University's Commission"; sie hat in den Jahren 1917—19 die indischen Schulfragen gründlich studiert und ihren Bericht in 13 (!) starken Bänden veröffentlicht: 5 Hauptbände mit insgesamt etwa 2500 eng bedruckten Seiten und 8 Bände Anhänge (!). In diesem ungeheuren Werke werden nicht nur die verfahrenen Zustände der Universität Kalkutta selbst gründlich untersucht, sondern es wird das indische Schulproblem im weitesten Rahmen aufgerollt und durchdacht. Zu den Ergebnissen der Kommission gehört, daß leider wahrscheinlich durch einen kaum aufzuhaltenden Prozeß der Ausschaltung in absehbarer Zeit die Missionen auf dem Gebiete des mittleren Schulwesens (secondary education) mehr als bisher zurückgedrängt werden, und zwar aus fünf Gründen: 1. Die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse des modernen Lebens fordert für diese Schulen eine solche Mannigfaltigkeit der Kurse, daß dadurch Lehrerpersonal und Ausstattung der Schulen erheblich verteuert wird. 2. Für diese Schulen braucht man sorgfältig vorgebildete Lehrer, die dementsprechend auch ein höheres Gehalt beanspruchen, als es in der Regel die Missionen zahlen können. 3. Die moderne Hygiene bedingt für die Schulen luftigere Zimmer, breitere Korridore, Spielplätze und dergleichen kostspielige Ausstattung. 4. Mittelschulen ziehen ihre Schüler künftig vielfach aus Familien und Volksschichten mit geringem Einkommen, die dementsprechend nicht imstande sind, hohe Schulgelder zu bezahlen. 5. Wenn die bisherige unerfreuliche Methode des Examensdrills überwunden werden soll, muß eine viel intensivere, regelmäßigere Beaufsichtigung der Schulen durchgeführt werden, die das Schulsystem nun wieder so kostspielig macht, daß Privatschulen in der Regel die Last nicht tragen können.

Andererseits erkennt die Kommission unumwunden an, daß die Schulen nicht zum Staatsmonopol werden dürfen; die Privatinitiative muß ihren weiten Spielraum behalten. Auf der einen Seite kann der Staat auf diesen wichtigen Faktor zur Beeinflussung

und Gestaltung des nationalen Lebens auf keinen Fall verzichten. Überdies aber sind die Schulen so eng mit dem religiösen Leben und mit den privaten Überzeugungen der Volksschichten verknüpft, daß sie unmöglich der Schulverwaltung allein überlassen werden dürfen. Man muß deswegen nach einer neuen Syntheſe zwischen Staatskontrolle und privaten Schulunternehmungen, zumal auf dem Gebiet des mittleren und höheren Schulwesens suchen. Die Kommission macht hauptsächlich zwei Vorschläge: a) Wenn bisher die indischen Universitäten nur Examensbehörden waren, zu denen von den affiliierten, aber über die ganze Provinz zerstreuten Colleges die Studenten kamen, um die Staatsprüfungen abzulegen, so sollen künftighin die Universitäten selbst Lehrkörper werden. Die Colleges sollen also möglichst bei der Universität selbst konzentriert werden; nicht mehr die Londoner Universität als Prüfungsinstanz, sondern Oxford und Cambridge mit ihrer Fülle von als Studentenheime organisierten Colleges sollen das Vorbild sein. b) Zwischen diesen Universitäten mit dreijährigem Lehrgang und den Mittelschulen sollen sog. Intermediate Colleges eingeschoben werden, die etwa die beiden letzten Jahrgänge der bisherigen High School (des Obergymnasiums) und die beiden ersten Jahrgänge des bisherigen College-Kurses umfassen sollen. Die Intermediate Colleges sollen zwar auf der einen Seite für den Universitätsbesuch vorbereiten; sie sollen aber noch viel mehr und in erster Linie eine in sich abgeschlossene Bildung vermitteln und damit direkt zu praktischen Berufen hinüberführen. Sie sollen damit die Universitäten von den Scharen von Studenten entlasten, die bisher nur einen akademischen Grad erjagen wollten, um sich damit eine Staatsanstellung zu sichern. Übrigens sind diese ganzen Schulpläne ins Unsichere gestellt durch die Tatsache, daß durch die Montagu-Chelmsford-Bill, die im Dezember 1919 Gesetz geworden ist, das gesamte Schulwesen zu den transferred subjects gehört, d. h. zu den Verwaltungsgebieten, die der indischen Selbstverwaltung übertragen werden. Es läßt sich noch nicht absehen, wie sich überhaupt in diesem Rahmen die Missionsarbeit künftighin gestalten wird, wenn sie nicht mehr unter den englischen Beamten des Indian Civil Service, sondern unter indischen Behörden steht.

Wir erwähnen nur zur Ergänzung, wie in diese Verhandlungen zum Teil mit leidenschaftlicher Erregtheit die Forderung konfessioneller Universitäten für die Mohammedaner und die Hindu eingriff. Im Gegensatz zu dem von der Universitäts-Kommission 1901 aufgestellten

Grundsatz, daß die akademische Bildung universal sein müsse und deshalb nicht in dem engen Gesichtskreis des Islam oder des Hinduismus eingespannt werden dürfe, brachte man jetzt dem stürmischen Drängen der nationalistisch bewegten öffentlichen Meinung das Opfer, in Aligarh eine mohammedanische und in Benares eine Hindu-Universität anzuerkennen. Es war nur gut, daß bei der letzteren wenigstens nicht die unruhige und unberechenbare Frau Annie Besant die geistige Führerin wurde, sondern auf das Drängen der orthodoxen Hindu selbst teils der Maharadscha von Darbhanga, teils der gemäßigte Hindupandit Mohan Malawija. Es tauchte in diesen Verhandlungen auch die Frage auf, ob nicht auch eine spezifisch christliche Universität gegründet werden solle; man ist aber über die Vorverhandlungen noch nicht hinausgekommen.

Das ungemein schnell wachsende Verlangen nach akademischer Bildung hat auch eine erhebliche Vermehrung der Universitäten teils bereits zur Folge gehabt, teils vorbereitet: in Dakka für Assam, in Rangun für Barma, in Patna für Orissa und Bihar, in Lakhnau für Audh, vielleicht unter Verlegung der Allahabader Universität dorthin. Dazu haben die beiden großen Vasallenstaaten Meisur und Heiderabad eigene Universitäten eingerichtet. Indien wird also in wenigen Jahren mit einem Netz von Universitäten überzogen sein. Bei jeder dieser Neuschöpfungen tauchten wieder die Fragen auf, ob sie als Examensbehörde mit affiliierten, selbständigen Colleges, oder als Lehruniversität in der Art der deutschen Hochschulen, und in diesem Falle ob sie mit oder ohne Internate für die Studenten gegründet werden solle. Beziehungsweise für die Missionen ergaben sich daraus die Fragen, ob sie noch in dem bisherigen Umfang das höhere Schulwesen als ein Missionsmittel zur Erreichung der höheren Volksschichten benutzen oder sich in der Hauptsache auf die christliche Bildung des Nachwuchses ihrer Gemeinden beschränken sollen, ob sie an die neugegründeten Universitäten eigene Colleges affiliieren sollen ob sie für die christlichen, eventuell auch für die nichtchristlichen Studenten Hostels (Studentenkonvikte) einrichten sollen. Diese und ähnliche Fragen sind von verschiedenen Missionen verschieden beantwortet worden. Die CMS. hat sich auf Grund sorgfältiger Prüfung der Verhältnisse durch eine 1921 nach Indien gesandte Deputation entschlossen, ihr höheres Schulwesen in der Hauptsache auf die Christenkinder zu beschränken. Das schien sich nicht nur aus finanziellen Gründen zu empfehlen, sondern vor allem, weil es immer

schwieriger wurde, christliche Lehrer in genügender Zahl zu beschaffen. Man sagte sich mit Recht, daß der evangelistische Zweck der Schulen doch nicht erreicht werde, wenn die Mehrzahl der Lehrer Heiden sind, und daß es missionarisch wirksamer ist, wenn die verfügbaren Kräfte in wenigen rein christlichen Schulen vereinigt werden. Vielfach haben sich die Missionen, um ihr höheres Schulwesen leistungsfähiger zu machen, zu engen Arbeitsgemeinschaften zusammengeschlossen: so bei dem großen und angesehenen Christian College in Madras 12 Gesellschaften, im St. Stephens-College in Delhi die SPG. mit den englischen Baptisten; zur Begründung des „Christian College for Women", einer christlichen Frauenhochschule in Madras, und zur Schaffung einer südindischen weiblichen Ärzteschule in Vellur eine ganze Anzahl von Gesellschaften.

Es ist immerhin erfreulich, daß, während sonst in Indien der Prozentsatz der „literate" nur 5,8% beträgt, er bei den Christen auf 21,4% steigt. Ein geschickter Vorstoß gegen das Missionsschulwesen war es, als der bei den Hindu und bei den Kolonial-Engländern hochangesehene Srinivasa Sastri 1916 durch eine vielbeachtete Flugschrift die „Gewissensklausel" in Anregung brachte. Er und andere Inder forderten, daß in allen Schulen, die aus öffentlichen Mitteln unterstützt werden, die Eltern der Schulkinder das Recht haben sollen, ihre Kinder vom Religionsunterricht zu dispensieren, wenn sie denselben nicht billigen. Erinnert man sich, daß in weitestem Umfang das Missionsschulwesen für nichtchristliche Kinder in Indien auf der Voraussetzung aufgebaut ist, daß der Religionsunterricht in den Schulen ein wirksames Mittel sei, religiöse Propaganda an den gehobenen Kasten zu treiben, welche durch Straßen- und Reisepredigt und andere evangelistische Mittel schwer erreichbar sind, so ist ohne weiteres ersichtlich, wie tief dieser Anspruch der nichtchristlichen Eltern, über die Teilnahme ihrer Kinder am christlichen Religionsunterricht nach ihrem Ermessen zu bestimmen, in die innersten Motive des Missionsschulwesens überhaupt eingreift. Sein Daseinsrecht steht auf dem Spiel. Und die Frage ist so verwickelt, daß es schwer ist, eine allseitig gerechte und befriedigende Lösung zu finden. Die Missionsschulen sind auf die sehr erheblichen Staatszuschüsse (grants-in-aid) angewiesen, ohne welche sie weder ihre kostspieligen Schulbauten noch die Gehälter des zahlreichen Lehrerpersonals zu tragen imstande wären. Sie sind deswegen auch von den Verfügungen der Schulverwaltung abhängig. Die Mittel

für diese Staatszuschüsse werden nun aber aus den öffentlichen Steuern bezahlt, und es ist ein moderner Anspruch, daß die Steuerzahler für sich das Recht in Anspruch nehmen, bei der Verwendung der von ihnen erhobenen Beträge auch mitzusprechen, jedenfalls nicht zu dulden, daß die von ihnen gezahlten Steuern zu einer Propaganda gegen ihre väterliche Religion benutzt werden. Andererseits aber sind die Missionsschulen in vielen Städten entweder die einzigen oder weitaus die besten Lehranstalten, deren Eingehen sowohl von der Schulverwaltung wie auch von den verständigen Eltern schmerzlich bedauert werden würde.

Die „Gewissensklausel" bestand bereits seit 1906 auf Grund einer Regierungsverfügung auf Ceylon, ohne das Missionsschulwesen verhängnisvoll gestört zu haben. Die Frage rief eine lebhafte Erörterung in der Zeitungs- und Missionspresse hervor. Sie war noch nicht zum Abschluß gekommen, als 1919 durch die Montagu-Chelmsford-Reformen das Schulwesen unter die der indischen Selbstverwaltung überlieferten Verwaltungsgebiete gerechnet wurde. Wenn überwiegend aus Hindu und Mohammedanern zusammengesetzte Parlamente darüber zu befinden hatten, welche Schulen aus den von ihnen erhobenen Steuern unterstützt werden sollten, durfte man erwarten, daß die „Gewissensklausel" zur Bedingung gemacht würde. Das ist denn auch seither bereits in der Bombay-Präsidentschaft und den Vereinigten Provinzen geschehen.

b) Auf dem Gebiete des Volksschulwesens liegen ungeheure, geradezu unübersehbare Aufgaben vor. Von den rund 320 Millionen Einwohnern sind rund 32 Millionen im schulpflichtigen Alter. Zur Zeit besuchen $8\frac{1}{4}$ Mill.*) Kinder irgendwelche Schulen, und zwar 29 % der Knaben und 5 % der Mädchen. Man ist froh, wenn man von Jahr zu Jahr ein Wachstum der Schülerzahl um 400000 feststellen konnte. Es war eines der großen Geschenke, welches König Georg 1912 bei dem glänzenden Durban in Delhi überbrachte, daß fortan ungleich größeres Gewicht auf die Volksschulerziehung gelegt, daß die Zahlen der Volksschulen von 140000 auf 210000 vermehrt werden, und daß die erforderlichen Geldmittel durch den Staatshaushalt bereitgestellt werden sollten. Man erwog in den Regierungskreisen, ob es nicht an der Zeit sei, einen allgemeinen pflichtmäßigen

*) In 142203 Volksschulen befinden sich (1920) 5818730 Kinder, und zwar 5188411 Knaben und 630319 Mädchen.

Volksschulunterricht einzuführen, zumal die Vasallenstaaten Baroda, Meisur und Travankor bereits mit gutem Beispiel vorangegangen waren, und bei ihrem Vorgang war es besonders bemerkenswert, daß sie, die Hindustaaten, keine Sonderschulen für die Kastenlosen eingerichtet hatten. Eventuell konnte man dann auch weitergehen und, wie man bereits früher geplant hatte, je eine Regierungs-highschool für jeden Kreis einrichten. Die Missionen verfolgten diese Pläne mit einer gewissen Nervosität; denn sie sorgten, daß ein umfassend ausgebautes Regierungsschulwesen die Missionsschulen einengen oder wenigstens die Staatskasse so stark in Anspruch nehmen würde, daß für die bisherigen erheblichen Schulzuschüsse nichts mehr übrig bleibe.

Allein entscheidender und schwieriger waren andere Fragen. Was sollte — außer Lesen, Schreiben und ein wenig Rechnen — in den Volksschulen gelehrt werden, so daß die dort erlangte „Bildung" den Kindern im Leben von praktischem Nutzen werden konnte? Und welche Lehrziele sollte man sich stecken? Die englischen Missionsgesellschaften sandten im Sommer 1916 eine einflußreiche und sachverständige Kommission nach Indien hinaus, die 1920 einen sorgfältigen, viel beachteten Bericht: „Dorfschulerziehung in Indien" herausgab. Sie empfahl a) die Einsetzung von Missionsschulinspektoren im Hauptamt, und zwar je für die in einem Bezirk arbeitenden Gesellschaften gemeinsam; b) die Berufung von Schulkomitees für die einzelnen Provinzen, in denen die Inder stark vertreten sein sollten; c) die Einrichtung von Fortbildungs- und Handwerksschulen; d) die Ausgestaltung der Schulen zu Mittelpunkten des sozialen Lebens, besonders auf den Dörfern; e) besonders sorgfältige Ausbildung und fachgemäße Weiterbildung der indischen Lehrer und Lehrerinnen, wenn möglich durch intergesellschaftliche Bildungsanstalten und Konferenzen.

Es liegt auf der Hand, wie dringend diese Fragen des Volksschulwesens für die Gesellschaften in dem Maße werden, als völlig bildungslose Massen durch die „Bewegungen" in die Kirche hineindrängen.

c) Die dritte große Gruppe von Fragen betraf das Mädchenschulwesen. Auch in Indien sind etwa die Hälfte der schulpflichtigen Kinder, also etwa 16 Mill. Mädchen. Da war es in der Tat niederschlagend, daß insgesamt 1907 erst 645028, 1912: 952911, 1920: 1380000 Mädchen irgendwelche Schulen besuchten. Man empfand es schon als einen Fortschritt, wenn der Prozentsatz der Schulmädchen

von $2^1/_2$ % im Jahre 1902 auf 5 % im Jahre 1912 stieg. In der Tat kamen bei den Mädchen zu allen Schwierigkeiten des Knabenschulwesens noch erhebliche weitere hinzu. Waren wirklich Lesen, Schreiben und Rechnen die wichtigsten Errungenschaften für die künftigen Frauen Indiens? Was sollten sie an deren Stelle oder daneben lernen. Eine Grundtatsache, mit der man beständig rechnen mußte, war die frühe Heirat, spätestens im 10.—12. Lebensjahre; was ließ sich bis dahin erreichen? In weiten Gebieten Nord- und Mittelindiens waren auch die kleinen Mädchen schon so streng in die Senana eingeschlossen, daß freies Wandern durch die Straßen zur Schule nicht in Frage kam; wie sollte man da lebensfähige Schulen zusammenbekommen und einen einigermaßen befriedigenden Schulbesuch der Mädchen sicherstellen. Gemeinsame Erziehung der Knaben und Mädchen war meist selbst schon auf den untersten Schulstufen unmöglich; ebenso der Unterricht der Mädchen durch Lehrer. Wo sollte man aber die nötige Anzahl gründlich ausgebildeter Lehrerinnen herbekommen, da es einen Stand unverheirateter Frauen nicht gibt?*)

Auf der andern Seite war das gerade eines der wichtigsten und in die Augen fallenden Zeichen der neuen Zeit, daß die indische Frauenwelt aus der dumpfen Enge ihrer Senana herausdrängte, um ein weiteres, reicheres Leben zu gewinnen. Und erleuchtete Frauen wie die Maharani von Baroda waren die Vorkämpferinnen der „Frauenemanzipation", Zeitungen und Zeitschriften, Frauenklubs und Kongresse erörterten diese Fragen. Man plante sogar unter der geschäftigen Agitation des Punaer Prof. Karwe eine Frauenuniversität, bis zu deren Verwirklichung es aber wohl noch gute Weile haben wird. Fielen nicht außerordentlich stark die Sorgen ins Gewicht, ob die Frauen den rechten Gebrauch von ihrer Freiheit würden zu machen imstande sein, wenn die Schranken der Senana plötzlich fielen? Auf der andern Seite war das Bedürfnis nach Lehrerinnen niederen und höheren Grades und nach Ärztinnen so dringend, und auch das Bedürfnis, zumal den verwitweten christlichen Frauen Erwerbsmöglichkeiten in einem sie befriedigenden Beruf zu schaffen so groß, daß die Missionen entgegenzukommen bestrebt waren. Das gemeinsam von 12 Missionsgesellschaften in Madras unter der Leitung des

*) 1920 gab es in Indien 3500 Aspirantinnen in 118 Lehrerinnenseminaren und 1200 Studentinnen in 16 Frauencolleges. Was ist das unter so viele?

hochbegabten Fräulein Macdougall gegründete „Christliche Frauenkolleg" und die gleichfalls von mehreren Missionsgesellschaften gemeinsam gegründete Ärztinnenschule (Women's medical college) in Vellur sind einzelne Schritte auf diesem Wege.

---

5. Weitere Missionsarbeit an den Kreisen der Gebildeten und der Schüler.

Die Missionen begnügten sich nicht, Colleges zu errichten und darin christlichen Religionsunterricht zu erteilen. Sie sind entschlossen, auch sonst jeden gangbaren Weg zu beschreiten, um den für die abendländische Bildung aufgeschlossenen Kreisen die christliche Erkenntnis als seligmachende Wahrheit nahezubringen. Gehen wir, von den Älteren anfangend und allmählich zur Schuljugend hinuntersteigend, die wichtigeren derartigen Bemühungen durch. Wir werden finden, daß dabei die Arbeit an den gebildeten Heiden und an den englisch gebildeten Christen Hand in Hand geht, daß diese Bestrebungen beide Klassen zugleich im Auge haben.

Die den Schulen entwachsenen, englisch gebildeten Kreise sind — wie in allen Ländern die Gebildeten — relativ schwer zu erreichen. Sie finden sich meist in den großen Städten, in einflußreichen Stellungen, im Getriebe vieler Arbeit und vieler Zerstreuungen. Es läßt sich nicht genau feststellen, wieviel englisch redende Eingeborene es — außer den Eurasiern — in Indien gibt. Der Regierungs-Zensus von 1891 berechnete ihre Zahl auf 386032; der von 1901 gibt sie auf 0,57 % der Gesamtbevölkerung an, das wären $1^1/_2$ Mill. Im günstigsten Fall wird man annehmen dürfen, daß die Zahl sich seit 1891 annähernd verzehnfacht hat. Aber der Einfluß dieser geistigen Elite Indiens reicht viel weiter, als ihre geringe Zahl schließen läßt. Gerade in diesen Kreisen stehen dem Christentum große Hindernisse entgegen. Die Religionslosigkeit der Schulen, welche die meisten durchlaufen haben, hat sie tief mit dem Geist des Agnostizismus und Materialismus durchtränkt. Alle neuhinduistischen Bewegungen, Brahma Samadsch, Theosophismus, Swami Vivekananda, Mrs. Besant, der Arya Samadsch und andere gewinnen aus diesen Kreisen ihre meisten Anhänger. Auf der andern Seite ist das Zeugnis allgemein, daß unter ihnen viele Nikodemus-Seelen, viele wenigstens verstandes-

mäßig von der Wahrheit des Christentums überzeugt sind. „Borderers", solche, die auf der Grenze stehen, nennt man sie in Indien. Und ihr Einfluß und ihre Bedeutung für Indien ist so groß, daß ihnen spezielle Pflege zugewandt werden muß. Sie sind für englische Literatur und jede Anregung in englischer Sprache erreichbar. Deswegen arrangierten hervorragende Männer wie Bischof Cotton und andere apologetische Vortragszyklen; noch lieber veranlaßte man hervorragende Prediger oder Professoren Englands und Amerikas zu Vortragsreisen durch Indien. So hielt 1872 der amerikanische Professor der Theologie D. Seelye in Bombay, Ahmednagar und Puna Evangelisationsvorträge; 1882 durchzogen der tüchtige amerikanische Theologe Joseph Cook und der ehemalige freischottische Missionar Murray Mitchell Indien. In den beiden Wintern 1886 und 1887 hielt die CMS. zwei groß angelegte „Wintermissionen" auf allen ihren indischen Missionsgebieten ab; im ersten Jahr entsandte sie dazu ihren Sekretär Wigram mit seinem Sohne; in dem andern Jahre waren sogar acht hervorragende Persönlichkeiten, vier Geistliche und vier Laien, dazu deputiert. Im Jahre 1889 sandte die Keswick-Konferenz Mr. Grubb nach Südindien und Ceylon. In den nächsten Jahren folgten ihnen Dr. Pentecost, Rev. W. Haslam, Georg Müller, Lord Radstock, Rev. E. N. Thwaites und andere teils im Auftrag einzelner Missionsgesellschaften, teils um allgemein die Christen und gebildeten Heiden anzuregen. Nach dem Religionskongreß zu Chicago 1893 und unter seinem Einfluß stiftete Miß Karoline Haskell, eine eifrige und reiche Amerikanerin, eine Schenkung von 20000 Dollar zu dem Zwecke, daß alle paar Jahre ein hervorragender Theologe in Indien eine Vortragstour unternehme. Der erste, welcher dieser Aufforderung Folge leistete, war der Präsident jenes Religionskongresses Rev. D. J. H. Barrows, und seine Reise 1896 war ein Ereignis für Indien. Ihm folgten in späteren Jahren der Oxforder Theologe Prof. D. Fairbairn und der Newyorker Prediger Cuthbert Hall. Ein Nachteil bei diesen Vortragsreisen ist, daß die Referenten sich in die indische Anschauungswelt und Denkweise nicht genügend eingelebt haben und deshalb meist eben als Engländer und Amerikaner reden und handeln. Es wird aber von allen Seiten bezeugt, daß von diesen meist großartig besuchten Versammlungen Ströme des Segens und tiefgehende Anregungen ausgegangen sind. Seit 1900 haben die CMS. in Bombay einen Missionar Rev. Mc Neile, die Wesleyaner-Mission in Madras den leider früh verstorbenen Rev. Kellett,

nachher Rev. Leith, eigens zu dem Zweck und mit dem Auftrag angestellt, die englisch Gebildeten in dieser Stadt und in der weiteren Umgebung christlich zu pflegen. Das sollte in größerem Umfang geschehen, um den der Schule Entwachsenen persönlich nachgehen, die religiösen Eindrücke in ihnen zu erhalten und ihre Erkenntnis zu vertiefen.

Die nächste wichtige Volksschicht sind die 16700 Studenten der Colleges.*) Für die 6000 von ihnen, welche ihren Studien an den Missions-Colleges obliegen, beschränkt sich die Fürsorge keineswegs auf die Unterrichtsstunden. Überall legt man für sie, und zwar für die Christen und die Heiden gesondert, sog. Hostels an, meist sehr bescheidene Logierhäuser, wo die Studenten für ein Billiges Unterkunft, die Christen auch Verpflegung finden. Und soweit es die Zeit der Missionare gestattet, helfen sie den vielfach unerfahrenen jungen Leuten, welche den ausschließlich in Englisch abgehaltenen Vorlesungen nur mangelhaft folgen können, bei ihren häuslichen Studien. Daneben halten sie mit ihnen Bibelkränzchen, Debattierklubs, auch wohl die von den Engländern so eifrig gepflegten gymnastischen Übungen.

Man sucht aber auch auf die nicht in den Missionsschulen befindlichen Studenten Einfluß zu gewinnen. Nachdem schon früher einzelne Missionare, besonders der CMS. und der Englischen Baptisten den meist in sehr versuchungsreicher Umgebung und in großer Armut lebenden heidnischen Studenten nachgegangen waren, machte die Oxford-Bruderschaft in Kalkutta einen Anfang mit systematischer Pflege dieser Kreise. Sie richtete für sie 1894 eine Hostel ein, der eifrig zugesprochen wurde. Noch wichtiger war, daß sie schon 1883 ein eigenes Organ für diese Kreise, die Zeitschrift „Epiphany", herausgab, einen Sprechsaal, in dem Christen und Heiden ihre geistigen Nöte und Fragen öffentlich verhandeln konnten, ein sehr fruchtbares Unternehmen. Wir erwähnten schon, daß dies Blatt mit 3000 Abonnenten eins der gelesensten indischen Missionsorgane ist, in diesen Kreisen der Studenten wahrscheinlich weitaus das einflußreichste. In der Einrichtung von Kost- und Logierhäusern folgte bald auch die CMS., welche zwei solche Hostels, in Allahabad (1901) und Lahor errichtete. Sie ging noch einen Schritt weiter und stellte in Allahabad einen eigenen Missionar, den glänzend begabten und mit akademischen Ehren reich ausgestatteten Rev. Manley, als Studenten-Missionar an. Als er nach wenigen Jahren mit angegriffener Gesundheit heimkehren mußte, folgte ihm der in englischen Studentenkreisen bekannte Miss.

*) R. P. Wilder, Among India's Students. New York 1899.

Holland, bis dahin Sekretär des „Christlichen Bundes der britischen Colleges" (BCCU.). Die Studentenkonvikte in den Universitätsstädten werden voraussichtlich bald noch eine größere Bedeutung erlangen, wenn die indischen Universitäten aus bloßen Examinationsbehörden zu Lehrkörpern nach schottisch-deutschem Muster werden. Das ist in Lahor bereits durchgeführt, wird für Agra (Muir-College) geplant und ist ein in Indien weit verbreiteter Wunsch.

Wichtiger war der Eintritt des „Christlichen Vereins junger Männer" und der verwandten Organisationen in die Arbeit an dem heranwachsenden Geschlecht Indiens. Etwa seit 1886 geht eine gewaltige Missionsbewegung durch die britisch-amerikanische Studentenwelt; und wie dieselbe in allen protestantischen Ländern des Kontinents Fuß gefaßt hat, so hat sie auch fast alle Gebiete des weltweiten Missionsfeldes ergriffen. Es sind verschiedene Vereinsorganisationen, deren Kreise teils nebeneinander herlaufen, teils ineinander übergehen; die wichtigsten sind 1. der „Indische Nationalrat" des „christlichen Vereins junger Männer" (YMCA.) und der spezielle Zweig dieses Vereins, der sich die Pflege der Hochschulen zur Aufgabe macht (Intercollegiate YMCA. of India and Ceylon). Der erste Zweigverein des YMCA. bildete sich 1870 in Trivandram in Süd-Travankor. Im Jahre 1889 landete der erste Sekretär dieser Vereinsorganisation (im Hauptamt) und nahm seinen Wohnsitz in Madras. 2. Die entsprechende Organisation für die weibliche Jugend (YWCA.), auch mit einem besonderen Zweig für die hohen Schulen; 3. das Student Volunteer Movement of India and Ceylon, engverbunden mit der Intercoll. YMCA., ein Zweig der World's Student Christian Federation, welche 1895 in Schweden gegründet wurde und John Mott zum Generalsekretär hat. Alle drei Organisationen umfassen die englische Bevölkerung ebenso wie die indische und die christliche ebenso wie die hinduistische und mohammedanische. Es ist deshalb nicht möglich genau festzustellen, wie umfangreich die direkte Missionsarbeit ist, welche sie leisten. Der „christliche Verein junger Männer" hatte (1900) in Indien (mit Barma) 131 Zweigvereine mit 5265 Mitgliedern, wozu noch 21 Zweigvereine mit 750 Mitgliedern in Ceylon kommen. Davon gehörten (1903) 41 Vereine mit 3000 Studenten zu dem „Intercollegiate Department", arbeiteten also unter der studierenden Jugend. Der „christliche Verein junger Frauen" (YWCA.) hatte (1900) 260 Zweigvereine mit 3903 Mitgliedern in Indien mit Barma, wozu noch fünf Zweigvereine mit 500 Mitgliedern in Ceylon

kamen. Davon gehörten 28 Zweigvereine mit 500 Mitgliedern dem „Intercollegiate Department“ an. Die Frauenzweigvereine sind 1896 zu einer „National Union for India, Barma, and Ceylon“ zusammengefaßt. Das Hauptverdienst an der Entwicklung der Arbeit unter den Studenten haben Rob. Wilder, der 1892—1902 in verschiedenen Sekretär-Stellungen in Kalkutta, Puna und Kunnur seine ganze Kraft und seine große Beredsamkeit in den Dienst der Sache stellte, und John Mott, der besonders im Winter 1895/96 und 1912/3 wie im Triumphzuge die Colleges Indiens durchzog. Zentren dieser Missionsarbeit sind die großen Sammelpunkte der studentischen Jugend, vor allem Kalkutta Madras, Bombay, Puna, Rangun, Colombo — dazu für Studentinnen Allahabad. In Madras hat der freigebige frühere Postminister der Vereinigten Staaten Wanemaker ein wahrhaft glänzendes Gebäude als Mittelpunkt der Arbeit geschenkt, von dem aus der hochbegabte Däne Larsen eine vielseitige Tätigkeit ausübte. In Kalkutta sind die Bestrebungen an der englisch-eurasischen Jugend und die an der indischen Jugend in zwei verschiedenen, jedes für seine Zwecke günstig gelegenen Gebäuden konzentriert. Die Arbeit unter den Studentinnen in Allahabad hat ihren Mittelpunkt in dem Lady Minor Memorial, dessen Leiterin Frl. Agnes de Sélincourt war neuerdings (1904) wurde damit eine Missionsschwestern- und Bibelfrauen Schule verbunden. Auch in Bombay hat der „Christl. Verein junger Frauen“ ein eigenes Gebäude als Mittelpunkt seiner Missionsbestrebungen. In Colombo auf Ceylon ist 1905 ein neues schönes Gebäude der YMCA. zum Preise von 126000 M. errichtet.

Für die jüngeren Schüler und Schülerinnen ist in den letzten beiden Jahrzehnten die Sonntagsschul-Organisation von Wichtigkeit geworden. Nach kleineren Versuchen, welche schon Carey (1803 in Sirampur) und einige andere Missionare besonders von den amerikanischen Presbyterianern gemacht hatten, richtete 1872 auf der allgemeinen Missionskonferenz zu Allahabad der amerikanische Methodist D. Scott einen begeisterten Appell an die Missionare, Sonntagsschulen nach dem Gruppensystem sowohl in den Christengemeinden wie unter der heidnischen Jugend einzuführen. 1876 wurde die India Sunday School Union (ISSU.) gegründet. Zunächst waren die amerikanischen Missionare die Vertreter und Betreiber dieses neuen Arbeitszweiges; sie gründeten die Sonntagsschulen meist im Anschluß an ihre Missionsschulen; bisweilen gelang es, solche auch ohne diese Anlehnung in Gang zu bringen. Seither haben sich auch die englischen und etwas

später auch die meisten deutschen und skandinavischen Missionen der Sonntagsschulen warm angenommen; nur daß sie bei den letzteren überwiegend auf die christlichen Kinder der Gemeinden berechnet sind. Die „Sonntagsschul-Union", deren Präsident der vornehmste indische Christ Sir Harnam Singh Ahluwalia von Kaparthala ist, hat einen eigenen Missionar und eine Missionsschwester an der Spitze; mit ihr verbunden sind 4360 Sonntagsschulen mit 165 931 Schülern. Sie pflegt mit besonderem Fleiß die Sonntagsschulliteratur, in erster Linie zur tüchtigen Vorbereitung der Helfer, aber auch für die Schüler; ihr Organ ist das „India Sunday School Journal"; in mehreren Sprachen wird der „International Sunday School Lesson Syllabus" gedruckt. Eine verwandte, neuere Organisation ist die „Children's Special Service Mission"; sie will teils besondere Kindergottesdienste arrangieren, teils passende und nützliche Jugendliteratur schaffen und verbreiten, vor allem aber zu regelmäßiger Lektüre der Bibel Anleitung und Antrieb geben. Bei diesem letztern Bemühen arbeitet sie Hand in Hand mit dem „Internationalen Bibelleserbund" (Internat. Bible Readers Assoc., IBRA.); diese Organisation wird besonders von der CMS. in Tinnevely gepflegt. Teils im Zusammenhang mit diesen beiden Organisationen, zum Teil auch unabhängig von ihnen, gab es (1900) in Indien 274 402 Sonntagsschüler, wozu noch 17 350 in Barma und 27 899 in Ceylon kamen, insgesamt 319 651. Welchen Aufschwung das Sonntagsschulwesen nimmt, zeigt die Nebeneinanderstellung folgender Zahlen: 1881 gab es erst 61 688 Sonntagsschüler; 1890: 135 565; 1900: 274 402. Eine parallele Organisation, die besonders in amerikanischen Missionskreisen mit Eifer und Erfolg gepflegt werden, sind die christlichen Endeavor-Vereine — die entsprechende deutsche Organisation heißt der „Jugendbund für entschiedenes Christentum" — YPSCE.; sie sind erst vor kaum $2^1/_2$ Jahrzehnten in Indien importiert, zählten aber (1900) in der Madras-Präsidentschaft allein schon 174 Vereine mit 4349 Mitgliedern. Ähnliche Vereinsbildungen in methodistischen Kreisen sind die „Wesley-Gilden" und „Epworth-Bünde".

Eine besonders in Schottland beliebte und bewährte Methode, die Jugend zum fleißigen und aufmerksamen Lesen der Bibel anzuleiten, ist die, in regelmäßigen Zeiträumen oder bei besonderen Gelegenheiten schriftliche oder mündliche Bibelprüfungen zu veranstalten. Von diesem praktischen Mittel wird auch in den indischen Missionen ein weitgehender Gebrauch gemacht, und zwar sowohl zu

dem Zweck, die Christenkinder zum Bibelstudium anzuhalten, wie auch um unter den heidnischen und mohammedanischen Kindern die Bekanntschaft mit der Bibel zu verbreiten. Teils setzen einzelne Missionsfreunde, heimatliche Gemeinden oder Gesellschaften einzelne Preise aus; teils sind Stiftungskapitalien vorhanden, deren Zinsen regelmäßig zu diesem Zweck verwandt werden. Die bekannteste und wohltätigste Stiftung derart ist die des Richters Peter Cator in Madras, welcher 1862 der CMS. ein großes Kapital übergab, das durchschnittlich 1000 M. Zinsen im Jahr bringt. Diese sollen vorwiegend, aber nicht ausschließlich zu Preisen für die besten Leistungen in Bibelkunde verwandt werden. Und diese schriftlichen Bewerbungen waren allemal ein Ereignis in den südindischen Schülerkreisen.

---

6. Die Arbeit an dem weiblichen Geschlecht.*)

In Indien verbietet die durch jahrhundertelange Gewöhnung eingewurzelte Auffassung von der Stellung des weiblichen Geschlechts und die danach folgerichtig und rücksichtslos durchgebildete Sitte die Lehrunterweisung der Frauen und Mädchen durch andere Männer als ihre nächsten Anverwandten. Ausgenommen von diesem abschließenden Banne sind nur die Frauen der niedrigsten Kasten, besonders der Kastenlosen auf der einen Seite und die kleinen Mädchen, etwa bis zum zehnten oder zwölften Jahre andrerseits. Der trennende Wall, welcher das weibliche Geschlecht umgibt, wird um so stärker und unübersteiglicher, je mehr man in Indien von Süden nach Norden vordringt, und je nachhaltiger sich auf den einzelnen Gebieten der Einfluß des Islam geltend gemacht hat. Das weibliche Geschlecht Nordindiens ist in die Senana gebannt; man rechnet, daß von den

*) The Maharani of Baroda, The position of Women in Indian Life. London 1912. — Mc Cowan, The education of women in India. Edinburg 1913. — Storrow, Our Indian sisters. — H. Riehm, Hinter den Mauern der Senana. Berlin 1902. — AMZ. 1903, 365; 1904, 407; 1915, 117. 157. 192. Billington, Women of India. London 1895. — M. Fuller, Wrongs of Indian Womanhood. London 1902. — Winternitz, Das Weib in Indien. — O. Gründler, Frauenelend und Frauenmission in Indien. Basel 1908. — S. A. Hopkins, Within the Purdah. New York 1898. — A. W. Small, Light and shade in Zenana Missionary Life. Paisley 1891. — Anna Lucas, Im Lande der Sonne und des Todes. Schwerin 1920.

150 Millionen Frauen und Mädchen Indiens 40 Millionen in Senana leben, eine Bevölkerung, größer als die Preußens. Diese Senana sind überall in Indien für Missionare oder eingeborne Prediger unerreichbar, in den stark mohammedanischen Städten Nordindiens gegen christliche Einflüsse hermetisch verschlossen. Auf dem Wege der Heidenpredigt ist dieser große und einflußreiche Bruchteil der Bevölkerung unerreichbar.

Gerade die weibliche Bevölkerung aber ist in Indien, wie so oft in der Welt, die Hüterin und eifrige Pflegerin des überlieferten Heidentums. Hundertfach machten die Missionare die Erfahrung, daß, wenn sie auf hoffnungsvolle Jünglinge einen nachhaltigen Einfluß glaubten gewonnen zu haben, die Senana-Einflüsse alles wieder zunichte machten. Jene charakterlosen Zwittergestalten der „Borderers" werden eben durch die unkontrollierbaren, aber mächtigen Gegenwirkungen, die von ihren Frauen, Müttern und Großmüttern ausgehen, von jedem entscheidenden Schritt zurückgehalten.

Auf der andern Seite erregte die traurige Lage des weiblichen Geschlechts in Indien schon frühe das Mitleid der Missions- und Menschenfreunde. Der Kampf wider die Greuel der Witwenverbrennung war eine der ersten großen humanen Bewegungen, welche die Missionare ins Werk setzten. Die Kindheiraten und die erzwungene Eheloſigkeit der Witwen sind ein zweifacher Fluch, gegen den nicht nur die Missionare, sondern auch viele einsichtige Eingeborne mit ihnen nun bereits seit einem Jahrhundert einen wenig erfolgreichen Kampf führen. Nach indischer Sitte muß das Verlöbnis zwischen den füreinander bestimmten Ehegatten möglichst früh, keineswegs nach dem 12. Lebensjahre stattfinden; zumal Mädchen der höheren Kasten, besonders der Brahmanen, gelten als unter einem Fluche stehend, wenn sie mit zwölf Jahren noch nicht verlobt sind. Nach dem Zensus von 1901 sind von je 1000 Mädchen unter fünf Jahren 13, im Alter von 5—10 Jahren 102, im Alter von 10—15 Jahren 423 verheiratet. Leider ist dieses Verlöbnis für das Mädchen unter allen Umständen bindend, d. h. sie wird Witwe, wenn ihr Kindgemahl stirbt. Wie furchtbar das Los der indischen Witwe ist, das ist aus zahlreichen Schilderungen bekannt, besonders aus denen der Pandita Ramabai, welche dieses Schicksal selbst erfahren hat.*) Nach dem Zensus von 1901 gab es 1064 Witwen im ersten

*) P. Ramabai, High caste Hindu women. London 1890. — H. S. Dyer, Pandita Ramabai. New York 1908.

Lebensjahr, 1217 Witwen zwischen ein und zwei Jahren, 2271 Witwen zwischen zwei und drei Jahren, 4513 Witwen zwischen drei und vier Jahren, 10422 Witwen zwischen vier und fünf Jahren, also zusammen 19487 Witwen unter fünf Jahren. Der Zensus zählt weiter 95798 Witwen zwischen fünf und zehn Jahren und 275862 Witwen zwischen zehn und fünfzehn Jahren. Eine Wiederverheiratung ist in den meisten Fällen ausgeschlossen.*)

*) Selbst bei der Darstellung großer und offenkundiger Notstände muß man sich indessen vor Übertreibungen hüten. Das gilt auch von der Kindheirat und dem Verbot der Witwenheirat. Die Kindheirat ist doch keineswegs in ganz Indien, noch weniger bei allen Kasten gleichmäßig im Brauch. Im Alter von 1—10 sind von den Mädchen doch nur verheiratet in Barma, Kurg, Kotschin und Travankor je 3 von 1000, in Maisur 10, in Assam 18, in Orissa 21, in Madras 27, im Pandschab 29, in Kaschmir, den Zentral-Provinzen, Radschputana und den Vereinigten Provinzen zwischen 46 und 61, in Bengalen, Tschota Nagpur und Bombay zwischen 76 und 83 von je 1000 Mädchen. Nur in Heiderabad und Baroda steigt die Zahl auf 11 Prozent, in Birar auf 17, in Bihar auf 18, also fast ein Fünftel aller Mädchen unter zehn Jahren. Nur in Bihar gibt es eine Landschaft, in der fast 42 Proz. aller Mädchen unter zehn Jahren verheiratet sind. Und nur aus Bengalen wird gemeldet, daß häufig die Ehe vor dem Eintritt der Pubertät der Mädchen tatsächlich vollzogen werde und die verhängnisvollsten Folgen für die armen Kinder hat. Es ist auch keineswegs so, wie oft angenommen wird, daß hauptsächlich die Brahmanen aus religiösem Aberglauben auf diese Kinderheiraten drängen. Es sind in viel größerem Umfang die niederen Kasten und die Waldvölker, die diesem Brauche ergeben sind. Von je 1000 Mädchen im Alter bis zu zwölf Jahren sind in Bengalen von Brahmanenkindern 191, dagegen von Ahir und Goala (Hirten) 362, Tschamar (Lederarbeiter) 208, von andern niedern Kasten wie den Tanti und Tatwa 323, den Teli 397 Mädchen verheiratet. Auch das Verbot der Witwenheirat ist keineswegs allgemein: Allerdings im eigentlichen Bengalen hat es sich fast in allen Volksschichten und Kasten durchgesetzt. Aber in den angrenzenden Landschaften ist das Verbot fast nur auf die Kasten der Zweimalgeborenen beschränkt; alle andern Kasten verheiraten dort ihre Witwen unbedenklich. Im Pandschab ist, ebenso wie die Kinderheirat verhältnismäßig selten, so auch das Verbot der Witwenheirat meist auf die vornehmsten Familien großer Kastengruppen beschränkt. Die große Kastengruppe der Dschats z. B. (7 Millionen Seelen) läßt ihre Witwen unbedenklich heiraten; nur die Vornehmen enthalten sich dieses Brauchs. Der seitens der Sozialreformer, besonders dem Parsi Malabari,[1]) dem Bengalen Vidyasagar und dem Tamulen Ragunath Rao Bahadur (Exzellenz) mit großem Eifer gegen das Verbot der Witwenheirat geführte literarische Kampf ist deshalb so schwierig, weil nach einer weitverbreiteten Anschauung diejenigen Kasten sich etwas vergeben und an sozialem Ansehen verlieren, welche Witwenheiraten zu-

[1]) Sirdar Singh, B. M. Malabari, London 1914.

Es ist daher erklärlich, daß die Missionare bald in Erwägungen eintraten, wie man dem weiblichen Geschlecht mit dem Evangelium nahe kommen könne. Man sagte sich: können das die Männer nicht, so öffnet sich hier eben ein weites Feld für weibliche Missionsarbeit. Und bei der furchtbaren geistigen Öde, in welcher die Senana-Frauen dahinleben, schien der gewiesene Weg der der Schule zu sein; irgendwie geistige Anregungen, neue Gedanken in die vernachlässigten, verwilderten Frauenherzen zu tragen, sie aus ihrem jahrhundertelangen Schlummer aufzuwecken, ihnen die lebensvolle Welt um sie her mit ihren Idealen und ihren Kämpfen aufzuschließen, das schien eine ebenso reizvolle wie dankbare Aufgabe zu sein. Allein diesen Bestrebungen stellten sich schwer zu überwindende Hindernisse in den Weg. Einmal ist es eine alte, tief gewurzelte Anschauung in Indien, daß das weibliche Geschlecht nichts lernen könne und nichts lernen dürfe. Vor den Ohren der Frauen auch nur die heiligen Schriften zu lesen, ist in den Schastra streng verboten; wenn ihr Auge auf die heiligen Bücher fiel, ihre Hand sie berührte, so wurden sie dadurch befleckt. Die Männer sahen die Frauen als wenig besser denn als unvernünftige Kreaturen an, und diese hatten sich daran gewöhnt, dieses Urteil als richtig hinzunehmen; sie wußten nicht, daß sie auch Verstand hätten, auch lernen könnten. Ja, schlimmer als das, die einzigen Mädchen, welche von alters her lesen und schreiben lernten, vielleicht gar Gedichte machten, waren die Natsch-Mädchen; und dadurch, daß sie allein das Privileg des Lernens hatten, war dieses für die übrigen Frauen arg in Verruf geraten. Eine Frau vergab sich etwas, geriet in den schlimmsten Verdacht, wenn sie lernte! Und ein so tief eingewurzeltes Vorurteil läßt sich nicht mit einem Schlage beseitigen; es gehört unsägliche Geduld dazu, ihm allmählich die Wurzeln abzugraben und die öffentliche Meinung in diesem Punkte umzugestalten.

Wir sahen schon, daß nur 1 Frau von 144, also nur 0,7 Proz., lesen und schreiben kann — gegen 10 Proz. des männlichen Geschlechts. Nach dem Zensus von 1881 gab es in den „Vereinigten

lassen, dagegen die Kasten, welche auf der sozialen Stufenleiter sich bemühen aufzusteigen, oft durch das Aufgeben der Witwenheiraten ihr Ansehen begründen. So läßt es sich wiederholt beobachten, daß von einer größeren Kastengruppe sich eine neue Kaste ablöst, welche streng die Witwenheirat verbietet und auf Grund dessen an sozialer Achtung und an Kastenrang gewinnt.

Provinzen" unter 21 195 313 Frauen und Mädchen nur 21 590, also nur 0,1 Proz., die lesen und schreiben konnten. Nach dem Zensus von 1901 können in Barma, dem Lande der Frauenemanzipation, 4,5 Proz., in der Madras-Präsidentschaft, wo es zahlreiche und geschlossene christliche Kirchen gibt, 1,1 Proz., in dem lerneifrigen und begabten Bengalen 0,5 Proz., im Pandschab und den meisten Schutzstaaten nur 0,3 Proz. des weiblichen Geschlechts lesen. Das Vorurteil gegen weibliche Erziehung ist so groß, daß nach Ansicht der Zensusbeamten bei der Volkszählung 1901 in manchen Kasten absichtlich verheimlicht wurde, wieviel Frauen lesen können, weil man das als eine Schande empfindet.

Ein zweites schwer zu überwindendes Hindernis sind die Kinderverlöbnisse und Kindheiraten. Erst im letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts wurde ein Gesetz erlassen, welches das gesetzliche Alter für den Vollzug der Ehe (!) vom zehnten Lebensjahre des Mädchens, wie bis dahin, auf das zwölfte Jahr hinaufrückte, und die hinduistische Gesellschaft stemmte sich gegen dieses Gesetz mit aller Macht und sah darin einen Eingriff in ihre Religion (!). Da mit dem Vollzug der Ehe in der Regel auch die Senana-Abschließung ihren Anfang nimmt, so ist damit die Zeit, in welcher die Mädchen überhaupt für Schulen erreichbar sind, auf die zartesten Kinderjahre bis höchstens zum zehnten oder zwölften Jahre beschränkt.

Die nachfolgende Darstellung hat den Zweck, zu erzählen, wie im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts jener große, für den heutigen Missionsbetrieb in Indien so charakteristische Zweig der Schwesternmissionsarbeit herangewachsen ist. Wir können nur beiläufig berühren, was vom Anfang der evangelischen Mission und bis heute an treuer und selbstverleugnender Arbeit seitens der Missionars-Frauen und -Töchter geleistet ist. Das ist großenteils eine Arbeit in der Stille, von der auch in den Missionsberichten nicht viel zu lesen ist. Da das heiße indische Klima den europäischen Frauen zum großen Teile die in der Heimat üblichen Arbeiten in der Küche, im Garten, überhaupt in der Wirtschaft verbietet, und da das zwar unzureichende und unzuverlässige, aber notgedrungen zahlreiche und dabei billige indische Personal diese Arbeiten als seine Domäne in Anspruch nimmt, haben die Missionars-Frauen und -Töchter in Indien meist viel Zeit für missionarische Arbeiten, und es würde ein schönes, ehrenvolles Kapitel der evangelischen Missions-

geschichte sein, könnten wir zusammenstellen, was von ihnen in der Stille geleistet ist. Durchaus nicht nur die deutschen Missionsgesellschaften, sondern z. B. auch die größte und bestgeleitete englische, die C. M. S., stand noch bis in die Mitte der achtziger Jahre auf dem Standpunkt, grundsätzlich von der Aussendung eigener Missionsschwestern abzusehen, hauptsächlich deshalb, weil die Frauen, die Witwen und die Töchter der Missionare ausreichend viele und wertvolle Arbeit an dem weiblichen Geschlechte trieben.

I.

Die Anfänge der Schwesternarbeit (bis 1854). Daß schon die dänisch-hallesche Mission im achtzehnten Jahrhundert auch die heranwachsende weibliche Jugend in ihren Schulen erzogen hat, daß auch in den neueren englischen Missionen sich überall diese Pflicht unabweislich aufdrängte, braucht nicht besonders erwähnt zu werden. An manchen Orten verband man damit die Pflege der arg verwilderten eurasischen Kinder und suchte sie mit den Christenkindern in Schulen zu sammeln. Meist waren diese Schulen gemischte für Knaben und Mädchen.

Der erste Weg, den man einschlug, um Heidenmädchen unter christlichen Einfluß zu bringen, waren Waisenhäuser und Asyle, und sie haben zumal in der nordindischen Mission während des neunzehnten Jahrhunderts eine gewisse Bedeutung. Die in die Waisenhäuser aufgenommenen Mädchen wurden fast ausnahmslos gleich nach ihrem Eintritt getauft; sie erhielten dann eine christliche Erziehung, die unabweislich vermöge der steten Aufsicht der Missionare einen gewissen ausländischen Anstrich bekam; wenn sie ins Leben hinaustraten, waren sie in ihren Lebensgewohnheiten, in ihrer Anschauungswelt und in ihrem Empfinden ihrer heidnischen Umgebung fremd geworden, sie waren aus der Volksgemeinschaft ausgeschieden. Aus diesem Grunde hat sich auch der am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts mehrfach versuchte Weg, heidnische Mädchen in Kostschulen zu sammeln, also eine Art Mädchenpensionate zu gründen, in denen die Mädchen Kost, Unterricht, Kleidung und Schulbücher unentgeltlich erhielten, nicht bewährt. Wenn man die Mädchen beköstigen wollte, scheiterte man an der Klippe der Kastenvorurteile; verzichtete man auf die Beköstigung, so ließ sich kein Internatsleben durchführen. Gangbar war dieser Weg nur, wenn sich die Mädchen über die Kastenregeln hinwegsetzten, — aber dann

verloren sie die Kaste, und die Taufe wurde für sie der einzige Weg der Rettung. Erst im letzten Drittel des Jahrhunderts hat man kleine Versuche gemacht, unter veränderten Verhältnissen diesen dornenvollen Weg wieder zu betreten.

Sowohl die Londoner wie die Baptisten versuchten schon früh, die heidnische Jugend in sehr bescheidenen Schulen, den sogenannten Basarschulen, zu sammeln. Der Londoner Missionar May hatte schon 1829 in Tschinsura und der Umgegend 29 Schulen mit 3500 Schülern in Gang; auch in Madras hatte man mit einem „Kreis von Schulen" einen Anfang gemacht. In diese Schulen suchte man neben den weit überwiegenden Knaben auch einzelne Mädchen zu ziehen. Sowohl der Missionar in Tschinsura wie der in Madras erklärte es damals für unmöglich, eine Heidenmädchenschule zu begründen. Und doch war das den Sirampurer Missionaren, besonders der tatkräftigen Frau Hanna Marshman, welche darauf besonderen Fleiß verwandte, vorübergehend schon 1811 in Kalkutta geglückt; ihre kleine Mädchenschule zählte 40 Kinder, konnte sich aber nicht halten. Etwas erfolgreicher war in Bombay des trefflichen schottischen Missionars John Wilson aufopfernde erste Gattin, die gleich nach ihrer Landung 1829 sich dieser Arbeit hingab und in einigen Jahren 6 Schulen mit 120 Mädchen in Gang hatte. Es kam ihr zustatten, daß unter den dort sehr einflußreichen Parsis die Kaste fehlt und die Marathas sich einer größeren Freiheit des sozialen Lebens erfreuen als die Bengalis. Wilsons zweite Gattin nahm diese Arbeit mit großem Eifer auf und gründete auch ein Heim für arme und verlassene Mädchen.

Inzwischen war im April 1819 in Kalkutta auf Frau Missionar Marshmans Antrieb eine Gesellschaft gegründet, welche sich speziell die Gründung von Mädchenschulen zur Aufgabe machte, die Calcutta female juvenile Society for the Education of native females. Sie brachte 1820 eine Mädchenschule mit 8 Kindern, bis 1824 6 Schulen mit 160 Kindern zustande. Folgenreicher war im September desselben Jahres (1819) die Begründung der „Kalkuttaer Schulgesellschaft" zur Begründung von Volksschulen aller Art. Man berechnete, daß es damals in der Hauptstadt und der näheren Umgebung unter $^3/_4$ Mill. Einwohnern nur 4180 Schüler gab, die irgend welchen Unterricht erhielten, und darunter fast kein Mädchen. Nach einer allerdings unkontrollierbaren Berechnung soll es damals in ganz Indien nur 400 lesekundige Mädchen gegeben haben! Das

Bedürfnis nach Volksschulen war also schreiend. Man wandte sich an die (Lankasterſche) „Britische und ausländische Schulgesellschaft“ in London, und diese bewog durch einen eigenen warmen Aufruf Miß Cooke, sich der Kalkuttaer Gesellschaft zum Dienste anzubieten und 1821 nach Indien hinauszureisen. Allein im Vorstand dieser Gesellschaft waren ein Drittel der Herren Hindu, und diese legten so nachdrücklich Widerspruch gegen den Plan ein, eine Lehrerin zur Begründung von Mädchenschulen zu engagieren, daß man darauf verzichten mußte. Übrigens war die Gesellschaft auch religiös neutral und wollte durchaus das Christentum nicht lehren. Miß Cooke trat dafür in den Dienst des Kalkuttaer Komitees für die englische Kirchenmission, und sehr bald trieb ihr Eifer sie, eine erste Mädchenschule zu gründen. Als sie noch an den Anfängen des Bengali arbeitete, fand sie bei einem Besuche in einer Knabenschule an der Türe ein Mädchen, das schon seit Monaten vergeblich um Erlaubnis gebeten hatte, auch mit lernen zu dürfen. Solchen Lerneifer mußte sie benutzen; der Sprache erst sehr wenig mächtig, begann sie am nächsten Tage mit 15 Mädchen ihre Schule. Und die Zahl wuchs; Ende 1822 hatte sie 3 Schulen mit 50—60 Mädchen, 1824 22 Schulen mit 3—400 Mädchen, 1826 bereits 30 Schulen mit 600 Mädchen. Es gelang ihr und ihren Freunden, für ihre Arbeit den Generalgouverneur Hastings und seine Gemahlin zu interessieren, und unter ihrer Protektion wurde 1824 eine Ladies' Society for Female Native Education in Calcutta and the Vicinity gegründet, in deren Dienst Miß Cooke trat. Diese hatte sich 1823 mit dem Missionar Isaak Wilson (CMS.) verheiratet, wurde aber schon 1828 Witwe und widmete sich nach wie vor mit großem Eifer ihrer Arbeit. Man machte sich, durch die ersten Erfolge ermutigt, 1828 daran, ein eigenes Gehöft zur Wohnung für die europäische Missionsschwester und ihr einheimisches, meist eurasisches Personal, für eine bescheidene Lehrerinnenbildungsanstalt und eine Übungsschule zu errichten. Die CMS. spendete dazu 10000 M. Besonders erfreulich war, daß ein vornehmer, intelligenter Hindu, Radscha Badinath Roy, 20000 Rup. hergab. Mrs. Wilson leitete dies Unternehmen bis 1836; dann legte sie die Leitung nieder und gründete in Agarpara bei Kalkutta ein Mädchenwaisenhaus. Leider wurde sie 1842 Darbystin und zog sich seitdem von der Missionsarbeit zurück.*)

*) Frau Missionar Cooke-Wilson wird von denen, welche mit ihr in engere Verbindung gekommen sind, als eine ungewöhnliche, innerlich tief gegründete und

Die Fortschritte, welche Mrs. Wilsons Schulen machten, das wachsende Verständnis und Mitleid mit der trostlosen Lage des weiblichen Geschlechts in Indien und kräftige Anstöße von einzelnen Missionaren wie dem Amerikaner Daniel Abeel wirkten zusammen, daß am 4. Juni 1834 in London eine Gesellschaft für Frauenmissionsarbeit in Indien begründet wurde, welche bald den Titel „Society for promoting female Education in the East" annahm. Im Jahre 1838 gründete der Kapitän Jameson in Schottland die Scottish Ladies' Association for the Advancement of Female Education in India; diese von Duffschen Idealen erfüllte Gesellschaft spaltete sich bei der „Disruption" 1843 in zwei Frauenmissions-Gesellschaften für die beiden Kirchen, die Staatskirche und die Freikirche. Am 10. Nov. 1842*) gründete in Berlin Frau Minister Eichhorn mit noch zehn Vorstandsdamen den „Frauenverein für christliche Bildung des weiblichen Geschlechts im Morgenlande". Das waren die ersten Vereine, in denen Europas Schwestern der indischen Frauenwelt eine barmherzige Hand entgegenstreckten.

Aber trotz aller gutgemeinten und ernsten Anstrengungen befand sich die Arbeit in Indien noch in den Kinderschuhen. Noch im Jahre 1840 urteilte Frau Missionar Wilson, welche auf diesem Gebiete am meisten Erfahrung hatte, daß ihres Wissens in Bengalen nicht mehr als 500 Mädchen zur Schule gingen, davon die Hälfte in ihren eigenen Schulen. Und wie es mit diesen Schulen stand, schildert Storrow (Our indian sisters 192—194), und diese Schilderung wird von anderen Sachkennern als zutreffend bestätigt:

„Der Aberglaube war allgemein, daß erzogene Frauen ungehorsame Ehefrauen seien, und daß Männer von Mädchen, die lesen könnten, der Gefahr eines frühen Todes am meisten ausgesetzt seien. Man nahm allgemein an, daß Erziehung die Mädchen verschlagen und unleidlich mache. Da die Pardah-Frauen nicht lernten, meinte man, lesen und schreiben lernen schicke sich nur für arme

---

bedeutende Persönlichkeit dargestellt. „Ihre Weisheit und ihr zarter Takt, ihre ruhige und doch so sonnige Herzenswärme, ihre tiefe, durchaus freudige Frömmigkeit, ihre . . . Erfahrung zusammen mit einem seltenen praktischen Geschick, alle Gaben ihrer Mitarbeiter, alle Gelegenheiten zu benutzen, trugen ihr ein ungewöhnliches Maß von Zuneigung und Vertrauen ein." Weitbrecht, Frauenmission in Indien, S. 83 ff.

*) Damals entstanden, besonders unter dem Eindruck eines zündenden, von dem damaligen Basler Missionsinspektor W. Hoffmann veröffentlichten „Aufrufs" auch in Genf, Basel und Straßburg ähnliche Vereine, die es aber zu keiner größeren selbständigen Tätigkeit brachten.

Mädchen niederer Kaste. Nur Unheil und Gefahr könne von einer solchen unerhörten Revolution kommen! Wie könnten auch Mädchen, selbst von den niedersten Kasten, unbewacht und unbegleitet zur Schule gehen! Die Schulstunden störten ihre Mahlzeiten, ihre frommen Übungen, ihre Freiheit, bedrohten ihre Kaste, wenn nicht gar ihr Leben! Um diesen Einwänden zu begegnen, hatte man manche Auswege eingeschlagen. Eine Frau holte die Mädchen zur Schule ab und brachte sie wieder nach Hause; sie wurde bezahlt je nach der Anzahl der Kinder, welche sie zusammenbrachte. Gewöhnlich erhielten die Kinder Essen oder Süßigkeiten, von Zeit zu Zeit selbst für schwachen Schulbesuch Geschenke an Geld und Kleidungsstücken. Jede Gabe an sich war ja nur klein; aber ihre Summe lief doch ins Geld. Dabei waren die Ergebnisse durchaus nicht ermutigend. Der Schulbesuch war äußerst unregelmäßig. Aus irgend welcher geringfügigen oder eingebildeten Ursache hörte er ganz auf. Selten bemerkte man bei Kindern oder Eltern ein Verlangen zu lernen; Habgier und Argwohn gingen stets darauf aus, die Schulzucht und Ordnung zu durchbrechen, um Extragaben herauszupressen. Je und dann wurde eine ganze Schule durch irgend ein läppisches Gerede gesprengt. Eine Schülerzahl von 25 galt schon als etwas sehr Erfreuliches. Sie kamen fast nur aus den niedersten Klassen und Kasten und verließen die Schule vor dem elften Lebensjahre, um verheiratet zu werden. Bei ihrer großen Jugend, der Oberflächlichkeit ihres Wissens, und der völligen Unwissenheit ihrer Umgebung behielten sie kaum etwas von dem, was sie gelernt hatten; es ging meist alles spurlos verloren wie Regentropfen in einem rauschenden Flusse!"

II.

Der Umschwung 1854—1880. Dr. Duff hatte recht geurteilt, eine Besserung dieser trostlosen Zustände war erst möglich, wenn die heranwachsende männliche Jugend so weit mit abendländisch-englischer Bildung durchdrungen war, daß es ihr unbequem oder unerträglich wurde, gänzlich unwissende Frauen zu haben. Erst wenn in den führenden Schichten der männlichen Bevölkerung sich eine neue Anschauung von der Natur und der Stellung des weiblichen Geschlechts Bahn brach, konnte die Mission in die verschlossenen Türen eindringen. Um die Mitte des Jahrhunderts mehrten sich die Zeichen, daß eine neue Zeit anbreche. Eins der ersten war 1842 ein ganz im stillen tagender Verein in Kalkutta, von dem Duff gelegentlich hörte, die „Gesellschaft gebildeter Hindu zu dem Zwecke, ihre jungen Töchter und andern weiblichen Verwandten privatim zu unterrichten" (G. Smith, Duff, S. 194). In diesen Kreisen war der Bengali-Geistliche Krishna Mohun Banerjea hoch angesehen, und er benutzte seinen Einfluß, um für die Erziehung der Töchter gebildeter Familien Verständnis zu erwecken. Förderlich war es, daß, während bis dahin die englische Kolonial-Regierung allen Bemühungen auf

Mädchenerziehung ablehnend gegenübergestanden hatte, der damalige General-Gouverneur Lord Dalhousie ihnen wohlwollend gegenüberstand und im Jahre 1849 „auf eigene Verantwortung" die Erklärung abgab, „die Regierung müsse die Erziehung der weiblichen Jugend ehrlich und herzlich unterstützen". Und wie das gemeint war, zeigte in demselben Jahre der Präsident des Regierungsrates für Schul- und Erziehungsfragen, Drinkwater Bethune, indem er in Kalkutta auf eigene Kosten eine „Native Female School", eine vornehme Töchterschule für Kinder der besten Familien gründete. Hatte diese Schule zunächst auch nur schwachen Besuch und geringen Erfolg, so war doch der Versuch anerkennenswert. Leider schloß diese vornehme Schule jeden Religionsunterricht prinzipiell aus. Sie ist in der Hauptsache die Bildungsstätte für die Familien der bengalischen Reformrichtungen, besonders der Brahma Samadsch, geworden und hat das Verdienst, daß in diesen Kreisen vielfach eine geradezu musterhafte Mädchenerziehung geübt wird. Die Schule des Bethune College gilt als die vornehmste Töchteranstalt Kalkuttas.

Ungleich bedeutungsvoller wurde ein neuer Weg, den die Missionare einschlugen. Im Jahre 1840 veröffentlichte der schottische Missionar Dr. Thomas Smith, ein jüngerer Mitarbeiter Dr. Duffs, in dem einflußreichen „Calcutta Christian Observer" einen Artikel, worin er darlegte, der einzige Weg zu dem Herzen des weiblichen Geschlechts in Indien sei der, die Frauen in den Senana selbst aufzusuchen und ihnen dort christliche Unterweisung in Verbindung mit allerlei anderer Anregung zu geben. Der Artikel verursachte viel Kopfschütteln und lebhafte Erörterungen. Erst anderthalb Jahrzehnte später, 1854, wagte es der erst 1853 nach Indien gekommene schottische Missionar John Fordyce mit seiner trefflichen Frau, seines Kollegen Vorschläge in die Tat umzusetzen.*) Er gewann dazu eine tüchtige Eurasierin Miß Toogood; das erste Haus, welches

*) Schon 1842 hatte die Soc. f. prom. fem. Ed. eine Missionsschwester zu den Parsi-Frauen Bombays geschickt. Allein das war deshalb weniger bedeutungsvoll, weil es bei den Parsi das Senana-System nicht gibt, also die eigentümlichen Schwierigkeiten nur in geringem Maße vorhanden sind, welche das indische Frauenleben bietet. Vereinzelte Beispiele von Besuchen, auch von Unterricht in Senana, waren auch sonst schon vorgekommen, z. B. in dem Hause des intelligenten Jay Narain Ghosal, welcher der CMS. in Benares das Grundstück und das Kapital des Jay Narain College schenkte, bei dem aufgeklärten Radscha Badinath Roy u. a.

sich ihm aufschloß, war das des Babu Cumar Tagore aus dem vornehmen, reichen, aber nur den Kasten linker Hand zugerechneten Hause der Tagore. Als Miß Toogood mit der Bibelfrau Rebekka ihr Haus verließ, um den ersten Besuch zu machen, sagte Fordyce zu seiner Frau: „dies ist der Anfang einer neuen Ära für Indiens Töchter.“ Er hat sich nicht geirrt; es war der Anfang der Senana-Mission, nach einem halben Jahrhundert eines der blühendsten und mit Vorliebe gepflegten Zweige der indischen Mission. Bald schlossen sich in Kalkutta mehr Häuser auf, und eine ganze Anzahl trefflicher Missionarsfrauen warf sich mit Begeisterung in diese neue Arbeit, bei weitem die hervorragendste unter ihnen Mrs. Mullens, die Frau eines Londoner Missionars und Tochter des bekannten Miss. Lacroix. Auch in andern Städten und Landschaften fand dies Vorbild bald Nacheiferung: in Benares schlossen Frau Missionar Leupolt (als die Missionsschwester Miß Jones 1836 nach Indien gekommen, die erste Sendbotin der SPFEduc.) und Frau Missionar Tracey die Senana auf; in Ost-Bengalen wirkte seit 1852 Mrs. Sale, in Gorakhpur in den Nordwest-Provinzen Miß Bird u. a.

Man hatte sich in Indien, selbst in den engsten Missionskreisen, lange nicht für die Aussendung von ledigen Missionsschwestern begeistern können. Nach 1830 hatte der fromme und eifrige Bischof Daniel Wilson auf eine Anfrage, ob er einige solche Schwestern haben wolle, sein Votum dahin abgegeben: „Nein, Damen tun's nicht. Ich bin sowohl grundsätzlich wie aus der Erfahrung meines indischen Lebens dagegen, daß einzelne Damen in ein so fernes Land reisen; es ist fast absolut sicher, daß sie binnen einem Monat nach ihrer Ankunft verheiratet sein würden“ (Stock, History I, 316). (Die Verheiratung der Missionsschwestern ist allerdings, darin hat der Bischof ganz recht, stets ein Kreuz aller Schwestern-Missionsarbeit gewesen; aber so störend auch der dadurch bedingte häufige Wechsel im Missionspersonal ist, so wird dieser Nachteil aufgewogen durch den Vorteil, daß auf diesem Wege den Missionaren eine lange Reihe hervorragend tüchtiger Frauen, auch aus den gebildetsten Kreisen, zugeführt ist.) Noch um die Mitte des Jahrhunderts war die Zahl der ledigen Missionsschwestern — abgesehen von den im Lande wohnenden Angehörigen der Missionarsfamilien — verschwindend klein. Erst als sich in der Senana-Mission eine große offene Tür für ihre Arbeit auftat, mehrte sie sich überraschend schnell. Es kam die Zeit, wo sich fast jede größere englische und amerikanische

Missionsgesellschaft eine Frauenhilfsgesellschaft mit mehr oder weniger selbständiger Verwaltung angliederte, und in weitaus den meisten Fällen hatten diese neugegründeten Hilfsgesellschaften ihr erstes und wichtigstes Arbeitsfeld in den Senana Indiens. Wir müssen uns begnügen, die wichtigeren aufzuzählen:

Für die SPG.: Woman's Mission Association in connexion with the SPG. 1866
für die Bapt. Miss.: Baptist Zenana-Mission 1867
für die Lond. Miss.-Ges.: Ladies' Committee of the LMS., 1875, nur bis 1890
für die Wesleyan. Miss.-Ges.: Woman's Auxiliary of the WMS. 1858

In Nordamerika:

für den Amer. Board of Com. f. F. M.: Woman's Board for Missions 1868
(for the Interior 1868, for the Pacific 1873)
für die Amer. Bapt. Miss. Un.: Woman's Bapt. For. Miss. Soc. 1871
(for the West 1871, for California 1875, of Oregon 1878)
für die Bischöfl. Method.: Woman's For. Miss. Soc. of the M. E. Church 1869
für die Nördl. Presbyterianer: Woman's F. Miss. Soc. of the Presb. Ch. 1870
(Northwest 1870; New York 1870; North New York 1872; Occidental 1873; Southwest 1877; Pacific 1888) usw.

Man begnügte sich aber keineswegs mit diesen überraschend schnell aufschießenden zahlreichen Frauen-Hilfs-Gesellschaften, sondern wollte auch eigene Senana-Missionsgesellschaften haben. Infolge der in Kalkutta sich unabweislich aufdrängenden Notwendigkeit, für die Senanaarbeit und die Mädchenschulen ein wenigstens irgendwie geschultes Personal zu gewinnen, wurde 1852 ein neuer Anlauf gemacht, ein Lehrerinnen-Seminar zu gründen; es wurde zu diesem Zweck die „Normal School for the Training of christian female teachers"-Gesellschaft gegründet; sie vereinigte sich indessen schon 1857 mit der vorher erwähnten Schulgesellschaft Mrs. Wilsons als „Normal-, Zentral- und Zweig-Schulen-Gesellschaft" und nahm nach einigem Schwanken 1861 den Namen „Indian Female Normal School and Instruction Soc." an (I. F. N. S. I. S.). Später (1880) hat sie diesen Namen vertauscht gegen den neuen „Zenana Bible

and Medical Mission“ (Z. B. M. M.), unter dem sie jetzt in Indien und England bekannt ist. Diese vielem Wechsel unterworfene Gesellschaft wurde bald die eigentliche Trägerin und Pfadfinderin der Senana-Mission; sie hatte 1861 in 22 Häusern 160 Frauen und 150 Mädchen hauptsächlich aus den angesehenen Kasten der Brahmanen, der Schreiber und der Ärzte in Pflege. Neben ihr trat 1860 die amerikanische „Woman's Union Missionary Society“, die von Mrs. Doremus in New York auf interdenominationeller Basis gegründet war. Sie hatte das Glück, gleich anfangs in Miß Britain eine tüchtige, organisationsbegabte Missionsschwester zu finden, welche in Kalkutta und seiner Umgebung die Arbeit des Vereins vortrefflich in Gang gebracht hat, leider dann aber nach Japan ging.

Um die Erfolge, welche bis 1881 erzielt waren, richtig einzuschätzen, stellen wir in einer statistischen Tabelle nebeneinander, was uns an zuverlässigen Zahlen zugänglich ist:

	1851	1861	1871	1881
Missions-Schwestern (inkl. Eurasier)*)	?	?	370	479
Indisches Hilfspersonal .	?	?	837	1643
Mädchenschulen	285	261	664	1120
mit Schülerinnen . . .	8919	12057	24078	40897
Besuchte Senana (mit Schülerinnen)	—	?	1300 (1997)	7522 (9132)

III.

Die Blüte der Schwesternarbeit seit 1880. Einen so großen Aufschwung auch die Schwesternarbeit bereits in dem Viertel-

*) Eurasierinnen sind in diesem Zeitraume wohl noch reichlich ein Drittel des Personals. Als Halbeuropäerinnen haben sie den Vorteil, gegen die Gluthitze des indischen Sommers wenig empfindlich zu sein und meist eine indische Sprache als Muttersprache zu reden. Indem man sie zu diesem wichtigen Frauendienste heranzog und ausbildete, tat man zugleich ein Werk der Barmherzigkeit an ihrem viel vernachlässigten und geschmähten Geschlecht. Die in Indien errichteten Seminare, besonders in Kalkutta, waren meist für Eurasierinnen berechnet. Dennoch hat man mit ihnen im ganzen keine guten Erfahrungen gemacht. Als Volksklasse sind sie indolent und charakterschwach. Die Kluft, welche sie von den Senanafrauen trennt, ist meist unüberbrückbar; sie werden von den Hindu fast noch mehr verachtet als von der europäischen Gesellschaft. So eigneten sie sich im allgemeinen nicht dazu, die Bahnbrecher auf einem so schwierigen und zarten Gebiete wie die Senana-Arbeit zu werden.

jahrhundert von 1854—1880 genommen hatte, so hätte doch damals noch kaum einer geahnt, zu welcher Blüte sich dieser Missionszweig in dem letzten Vierteljahrhundert entfalten werde. Charakteristisch war dafür die Entwicklung der Dinge in Verbindung mit der größten Missionsgesellschaft, der CMS. Diese hatte sich, auch darin sich mit deutschen Auffassungen und Idealen berührend, lange nicht entschließen können, außer den zahlreichen in ihrem Dienste stehenden Missionarswitwen und -töchtern, mit denen sie zum Teil hervorragende Erfahrungen gemacht hatte, ledige Missionsschwestern auszusenden. Sie stützte sich, soweit sie dafür Bedarf hatte, auf die I. F. N. S. I. S., die Soc. f. Prom. Fem. Educ., in etwas auch auf unsern Morgenländischen Frauen-Verein. Die erste dieser Gesellschaften arbeitete in so enger Verbindung mit der CMS., daß sie fast wie eine ihrer Hilfsgesellschaften angesehen wurde. Ihren Grundsätzen getreu und aus Loyalität gegen diese Gesellschaft lehnte noch 1880 die CMS. jedes Gesuch ab, auf ihre Kosten Missionsschwestern auszusenden, nur mit vereinzelten Ausnahmen, die durch besondere, lokale Bedürfnisse bedingt waren. Nun machte sich aber um 1880 in dem Vorstande der I. F. N. S. I. S. unter dem starken Einfluß ihrer Präsidentin, der Lady Kinnaird, Gemahlin des angesehenen Freiherrn (Hon.) Arthur Kinnaird, eine Strömung geltend, auch mit nonkonformistischen, besonders presbyterianischen Kreisen Verbindungen anzuknüpfen; es wurde zu dem bisherigen anglikanischen ein neuer presbyterianischer Sekretär ernannt. Das erregte in den anglikanischen Kreisen solchen Unwillen, daß sich diese zu einem großen Teile von der „unzuverlässig" gewordenen Gesellschaft lossagten. Jetzt wäre für die CMS. der geeignete Augenblick gewesen, sich auch eine Frauen-Hilfsgesellschaft anzugliedern. Sie war aber davon noch so weit entfernt, daß vielmehr einer ihrer angesehensten Sekretäre, Wright, die Ausgetretenen veranlaßte, sich zu einer unabhängigen Frauen-Missions-Gesellschaft, der „Church of England Zenana Miss. Soc."*) (CEZ.), zusammenzuschließen. Allein die Verhältnisse waren stärker als alle Pläne der CMS. Im Jahre 1887 war, zumal in Verbindung mit den Keswick-Konventionen, die Begeisterung für Missionsarbeit in den Kreisen der englischen Frauenwelt so groß, daß sich der CMS. in diesem einen Jahre 17 Missionsschwestern anboten, von denen 10 auf eigene Rechnung ausgehen wollten. Da

*) J. H. Barnes, Behind the Purdah (Geschichte der CEZM.).

auch von den Missionsfeldern dringende Bitten um Missionsschwestern kamen, gab die Missionsleitung nach, und daß sie recht daran getan hat, beweist das schnelle Anwachsen der Zahl der Schwestern in ihrem Dienste; von 1887—1894 sandte sie allein 214 Missionsschwestern aus; bis zum Juni 1905 war die Zahl auf 410 gestiegen! Nachträglich hat sie Versuche gemacht, die CEZ. in sich aufzunehmen; allein nun zog es diese Gesellschaft vor, unabhängig zu bleiben. Und die Mutter- und die Hilfsgesellschaft haben sich loyal dahin geeinigt, daß die letztere ihre Sendboten fast ausschließlich nach Indien, weitaus dem wichtigsten Felde für Schwesternarbeit, schickt, während die Muttergesellschaft ihre übrigen Missionsfelder selbständig versorgt.

Da nunmehr fast alle Missionsgesellschaften, die überhaupt in Indien arbeiten, dorthin auch Missionsschwestern aussenden, und manche, die sonst kein Arbeitsfeld in Indien haben, wie die nordamerikanischen Anglikaner (Prot. Episc. Ch.), wenigstens an der Senanaarbeit beteiligt sind, würde es ermüdend sein, im einzelnen aufzuzählen, aus wie vielen verschiedenen Kontingenten sich das Heer der Missionsschwestern zusammensetzt. Manche Gesellschaft stellt eine beträchtliche Schar; so hatte die Zenana Bible and Med.-Mission (ZBMM.),*) die alte I. F. N. S. I. S., im Jahre 1902 104 Missionsschwestern nebst 53 Hilfsschwestern, ein eingeborenes Personal von 191 Lehrerinnen und Pflegerinnen, 84 Bibelfrauen; sie hatte in 4375 von ihr besuchten Senanas 2728 regelmäßige Schülerinnen, in 64 Tagschulen 3208 weitere Schülerinnen, in 5 Städten Krankenhäuser oder Polikliniken mit 1892 Pfleglingen und fast 100000 Konsultationen, und verwandte auf diese weitverzweigte Arbeit jährlich mehr als $^1/_2$ Mill. M. (so im Jubiläumsjahr der Gesellschaft 1902). Die CEZ. hatte 228 Schwestern nebst 100 Hilfsschwestern, ein eingeborenes Personal von 800 Bibelfrauen, Lehrerinnen usw. und verwendete auf diese Arbeit jährlich etwa 850000 M., etwa zwei Drittel der ganzen Arbeit kamen auf Indien. Fast jede der größeren Frauenmissions-Gesellschaften hat irgendwo in Indien Zentralstationen, wo die weitverzweigte Arbeit nach allen Richtungen hin ausgebaut und mannigfaltig ausgestaltet ist, so die CEZ. in Palamkotta, die Frauen-Hilfsgesellschaft der SPG. in Delhi, die Ladies' Association der vereinigten Freischotten in Madras usw. Man muß einige dieser

*) T. K. H. Denny, Towards the Sunrise. London 1901.

Zentralstationen studiert haben, um eine Vorstellung von der Vielseitigkeit dieser Arbeit zu bekommen. Dieselbe ist nicht ganz gleichmäßig über Indien verbreitet: in Kalkutta und der näheren Umgebung sind (neben 99 Missionaren) 103 Missionsschwestern; neben 6 Katechisten-Seminaren bestehen 6 Seminare zur Heranbildung von Lehrerinnen, Bibelfrauen u. dgl.; neben 12 Kostschulen für Knaben mit 659 Zöglingen stehen 11 Mädchenpensionate mit 990 Zöglingen; in 15600 regelmäßig besuchten Senana rechnet man 7600 Schülerinnen. Im übrigen eigentlichen Bengalen stehen neben 33 Missionaren 46 Missionsschwestern, in den „Vereinigten Provinzen" neben 98 Missionaren 22 Missionsschwestern; im Pandschab neben 95 Missionaren 162 Schwestern. In der Madras-Präsidentschaft stehen neben 301 ordinierten Missionaren 248 Schwestern. Immerhin kommt fast auf jedem indischen Missionsgebiete zur Zeit die Zahl der Missionsschwestern derjenigen der Missionare sehr nahe, wenn sie sie nicht gar überflügelt. Im ganzen gab es 1915 in Indien 2043 auswärtige Missionare und daneben 1921 Missionsschwestern. In beiden Zahlen steckt das eurasische Element mit; ist es sicherlich bei den Schwestern erheblich beträchtlicher als bei den Männern, so ist doch sein Prozentsatz längst nicht mehr so hoch als in dem früheren Zeitabschnitt. Und wenn nicht alles täuscht, ist die Zahl der Schwestern noch weiter in schnellem Anwachsen begriffen; sie ist von 479 im Jahre 1881 bis zum Jahre 1890 auf 711, in dem folgenden Jahrzehnt bis 1900 auf 1174, von 1900—1915 auf 1921, also in 15 Jahren um 747 gestiegen, fast um so viel, als es überhaupt 1881 Schwestern gab.

Ob das ein durchaus gesunder Zustand sei, darüber gehen auch in England und Amerika die Ansichten auseinander. Suchen wir uns ein Urteil ohne Voreingenommenheit zu bilden. Daß in den mehr als 40 Millionen Senanafrauen Indiens und den mindestens noch ebensoviel Frauen, welche durch die indische Auffassung von der Stellung der Frau und die Sitte einer tieferen Beeinflussung durch die Missionare und ihre Gehilfen entzogen sind, für eine noch weit größere Zahl von Schwestern eine große Wirkungssphäre gegeben ist, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist fast überall in Indien heute nicht mehr die Frage: wie schließen wir die Senana auf?, sondern woher nehmen wir die Arbeiter, um in die sich allerorten öffnenden Türen einzutreten? Die eigentümlichen Verhältnisse der Senana

bringen es mit sich, daß jede Schwester in der Regel nur einen relativ beschränkten Wirkungskreis, höchstens ein paar Dutzend Senana zu bearbeiten imstande ist, so daß sie auch in größerer Zahl nebeneinander stehen können, ohne gegenseitig ihre Kreise zu stören. Nachdem ein halbes Jahrhundert lang die Missionsarbeit fast nur dem männlichen Geschlecht zugute gekommen ist, war es an der Zeit, auch das weibliche Geschlecht ernstlich in Arbeit zu nehmen, umsomehr, als man sich allerorten davon überzeugen mußte, daß dieses besonders zäh an den heidnischen Anschauungen und Gebräuchen festhielt.

Aber je zarter und intimer die durch die Besuche in den Häusern angeknüpften Beziehungen sind, um so empfindlicher ist ihre häufige Unterbrechung und das Übergehen der Arbeit aus einer Hand in die andere. Und der Wechsel ist in dem Schwesternkreise besonders groß; verschiedene Ursachen tragen dazu bei. Daß im Grunde ledige oder verwitwete Missionare nicht besser tun können, als Missionsschwestern zu heiraten, erwähnten wir schon; minder erwünscht ist, daß auch andere Angloindier, Beamte und Kaufleute nicht selten ihre Hände nach ihnen ausstrecken. Die Arbeit in den Senana ist anstrengend und aufreibend, und zwar um so mehr, je mehr die Schwestern täglich persönliche Besuche machen und sich an dem Unterricht beteiligen; häufig hält die Gesundheit der Schwestern diese Strapazen nur wenige Jahre aus. Unter den Schwestern sind solche besonders zahlreich, welche ganz oder teilweise auf eigene Kosten ausgegangen sind und Vermögen genug besitzen, um daheim unabhängig zu leben. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese der Missionsleitung freier gegenüberstehen und durch manche Schwierigkeit, Krankheit oder Enttäuschung sich von dem Missionsfelde verscheuchen lassen, welche ein von der Leitung auch für seine Existenz Abhängiger überstehen würde. Während von den Missionaren denn doch glücklicherweise überall auch in England und Amerika ein gewisses Maß von geistiger Durchbildung und theologischer Fundierung verlangt wird, ehe sie für den Dienst angenommen werden, ist man in den Frauen-Komitees vielfach geneigt, die Bildungsansprüche an die auszusendenden Schwestern niedrig zu normieren und sich mit der in den gebildeten Kreisen dieser Länder üblichen allgemeinen Bildung zu begnügen; die Zahl der speziellen Vorschulen für Missionsschwestern ist klein, und nur ein geringer Prozentsatz macht sie durch. Man tröstet sich damit, daß für die Senana-Besuche und die elementaren Mädchenschulen

dieses Bildungsmaß ausreiche. Das mag teilweise richtig sein; aber es gibt keine Gewähr, daß nicht ungeeignete Persönlichkeiten ausgesandt werden, deren Strohfeuer-Begeisterung unter der drückenden Gluthitze der indischen Großstädte nur zu bald verfliegt. Vor allem leidet unter dieser mangelhaften Vorbildung die Fähigkeit und die Ausdauer, die indischen Sprachen gründlich zu erlernen und sich in die indische Anschauungswelt und Sitte einzuleben; es liegt auf der Hand, daß gerade bei diesem zarten Dienst von Person zu Person, wie ihn die Senana-Arbeit mit sich bringt, tüchtige Sprachkenntnis und liebevolles Verständnis für indisches Wesen unerläßlich sind. Und gerade in dieser Hinsicht hört man in Indien über manche Schwestern schmerzliches Bedauern, rühmliche Ausnahmen natürlich abgerechnet.

Bei dem schnellen Anschwellen der Zahl der Schwestern hat sich deren Arbeit mannigfaltig ausgedehnt. Die beiden Hauptzweige sind natürlich die Mädchenschulen und die Senanabesuche geblieben. Die Zahl der Mädchenschulen ist (bis 1912) auf ca. 5000 angewachsen, mit 147 608 Schülerinnen (gegen 47 276 im Jahre 1881), die Zahl der regelmäßig besuchten Senana wird (1901) auf 51 932 angegeben mit 39 894 Schülerinnen. Über die Arbeit der Missionsärztinnen berichtet der nächste Abschnitt.

Da Indien in hervorragendem Maße ein Land der Dörfer ist, lag es nahe, daß die Missionsschwestern ihre Arbeit von den zuerst in Angriff genommenen großen Städten auch auf das Land hinausverlegten und einen Versuch mit Reisepredigten machten. Zunächst mochte es ja den Hindu ein ungewohnter Anblick sein, einzelne Damen mit Zelten und Bedienung wochenlang allein im Lande herumreisen zu sehen. Allein sie waren an den ausländischen Herrschern schon so viel ihnen seltsam erscheinende Sitten gewöhnt, daß sie auch diese mit in Kauf nahmen. Und da die Hindu im allgemeinen so harmlos sind, daß der Fremde vom Himalaja bis zum Kap Komorin längs der volksreichen Verkehrslinien wie in den abgelegenen Dschangeln unbewaffnet reisen kann, so sind auch die Missionsschwestern bei ihren Zeltreisen keinen weiteren Gefahren ausgesetzt, als ähnliche Reisen daheim und das indische Klima mit sich bringen. Diese Zeltreisen (village mission) haben in den Schwesternkreisen großen Anklang gefunden; zu Anfang der kühlen Jahreszeit ziehen Hunderte von ihnen nach allen Richtungen durch das Land, überall die Frauen und Töchter der Dörfer und Weiler um sich sammelnd. Sie sind besonders gern gesehene Gäste, wenn

sie einen wohlgefüllten Medizinkasten mit sich führen und von demselben guten Gebrauch zu machen verstehen. Etwa seit 1880 ist diese Schwestern-Reisepredigt oder Dorfmission zu einem anerkannten Zweige der Schwesternarbeit geworden, besonders in Nordindien.

7. Ärztliche Missionen.*)

Auch in Indien wie auf andern Missionsfeldern sind je und dann fast alle Missionare in der Lage, nach dem Maße ihrer ärztlichen Kenntnisse Kranken zu helfen; und auch ohne besondere ärztliche Ausbildung haben viele durch diesen bescheidenen Dienst der Barmherzigkeit Gutes gestiftet. Es hat sich deshalb schon lange empfohlen, möglichst allen jungen Missionaren wenigstens eine elementare ärztliche Ausbildung zuteil werden zu lassen. Gerade in Indien aber haben Ärzte schon von dem Anfang der englischen Besitzergreifung an bewiesen, welche hervorragenden Dienste sie ihrem Volke durch geschickte Verwendung ihrer ärztlichen Kunst zu leisten vermochten. Ein Arzt, Dr. Gabriel Boughton, erlangte 1636 von dem für geleistete Hilfe dankbaren Großmogul Schah Dschehan für die Engländer die Erlaubnis zur Niederlassung an mehreren Plätzen der Koromandel-Küste. Ein anderer Arzt, Dr. Hamilton, der einen andern Großmogul von einer schmerzlichen Krankheit zu heilen Gelegenheit hatte (1713), unterstützte wirksam die Zwecke der britischen Gesandtschaft, welche er begleitete. Diese und ähnliche Beispiele wiesen schon früh die evangelische Mission darauf hin, welche Unterstützung ihr die ärztliche Kunst bringen könne. Von Anfang an sind unter den evangelischen Missionaren einzelne Ärzte gewesen, welche auch in größerem oder geringerem Umfang ärztliche Praxis ausübten. Der erste, von dem wir wissen, war der Holländer Justus Heurnius (1624—38). Die dänisch-hallesche Mission sandte eine ganze Anzahl von Ärzten hinaus: so Lic. Schlegelmilch, Dr. Cnoll, König, Dr. Martins, Dr. Klein. Der erste starb schon 14 Tage nach seiner Ankunft; der zweite schadete der Mission durch ungeistlichen Sinn und unsittlichen Wandel; der dritte trat später in die Dienste des Nawab von Arkot. Unter den Brüdermissionaren, welche im „Brüdergarten" bei Trankebar 1759—1803 eine stille,

*) Pennell of the Afghan frontier. London 1914.

beschränkte Wirksamkeit übten, trug seit 1774 ein Dr. Betschler durch seine Praxis nicht wenig zum Unterhalt der Brüder bei. Der erste Genosse Careys war der Chirurg Dr. Thomas, ein Mann freilich, der trotz vielen guten Willens durch sein fahriges Wesen und sein Schuldenmachen der Sache Careys mehr geschadet als genützt hat. Je weiter wir in das 19. Jahrhundert hineinkommen, um so mehr werden der Männer, die man schon im modernen Sinne Missionsärzte nennen kann, d. h. Männer, die ihre ärztliche Kunst in den Dienst ihrer Missionsarbeit stellten und als ein Hilfsmittel zur Seelenrettung benutzten. Nur herrscht noch keine Klarheit über die besonderen Aufgaben und die Methoden dieser Arbeit als eines eigenen Zweiges im Missionsorganismus. Der erste und vielleicht hervorragendste dieser Männer war der 1819 vom Americ. Board nach Nord-Ceylon gesandte Dr. John Scudder, der bis zu seiner Heimkehr nach Nordamerika 1854 († 1855) unermüdlich im Dschaffna-Distrikt auf Ceylon, in der Madura-Provinz, in der Umgegend von Madras und im Arkot-Bezirke predigend und heilend umherzog — ein Pionier, besonders für die Arkot-Mission.*) Überhaupt ging damals der Am. Board den andern Missionsgesellschaften in Indien mit der Aussendung von ärztlich durchgebildeten Missionaren voran. In Nord-Ceylon wirkte Dr. Nathan Ward (1833—47) und der eifrige und tüchtige Dr. Sam. Green (von 1847 ab); in Madura Dr. Steele (1837—42), Dr. Charl. Shelton (1849—56), Dr. Lord (1853—67), in Madras und dem Arkot-Distrikte neben seinem Vater Dr. Henry Scudder (seit 1851). Die Londoner Mission bemühte sich, in ihrer Süd-Travankor-Mission ärztliche Arbeit in Gang zu bringen; aber der erste von ihr ausgesandte Arzt Dr. Ramsay (1838—42) ließ die Arbeit im Stich; der zweite, Dr. Leitch (1852—54), ertrank beim Baden im Meere. Bekannter geworden sind zwei amerikanische Baptisten in Nordindien, der 1840 ausgesandte Amerikaner Dr. Otis Bachelor und der Engländer Dr. Williamson; der eine hat in den Bezirken von Balasor und Midnapur im westlichen Bengalen, der andere in dem stromdurchzogenen Ost-Bengalen jahrzehntelang gewirkt. Immerhin gab es 1858 in ganz Indien nur sieben ärztlich voll qualifizierte Missionare.

Das Vierteljahrhundert vom Militäraufstand 1857—1882 ist die Periode der Grundlegung für diesen Arbeitszweig. Auch während

*) J. B. Waterbury, John Scudder. New York 1870.

dieser Zeit hielt sich die missionsärztliche Tätigkeit noch in sehr bescheidenen Grenzen; gab es doch am Ende dieses Abschnitts erst 28 Missionsärzte. Zunächst entwickelte sich auch nur ein Typus ihrer Arbeit. Die Londoner Mission nahm mit Energie und mit sehr tüchtigen Männern die mehrfach unterbrochene ärztliche Arbeit in Süd-Travankor wieder auf. Dr. Lowe (1861—68), Dr. Thomson (1873—84) und Dr. Sargood Fry (1883—92) machten ihre ärztliche Station Neijur zu dem Mittelpunkte einer weitverzweigten Arbeit (mit 15 Nebenhospitälern und Polikliniken) und zu einer Musteranstalt ihrer Art. Zugleich standen sie in engster Fühlung und Geistesgemeinschaft mit der 1843 gegründeten Edinburger Missionsärztlichen Gesellschaft, deren Sekretäre und geistige Führer nacheinander zwei Londoner Missionsärzte aus Neijur, Dr. Lowe (1868—92) und Dr. Fry (seit 1892) wurden.

Durch ihre vereinten Bemühungen fand die Parole dieser Gesellschaft: „Predigt und heilet", welche aus dem Beispiel der Heilwirksamkeit Jesu eine Gleichberechtigung der ärztlichen Mission mit der Predigtarbeit und der Schulmission folgerte, zumal in den schottischen Missionskreisen, Anerkennung. Zwei allgemeine Erwägungen wurden und werden mit Geschick ins Feld geführt, um diese Auffassung zu stärken. Die von unwissenden und abergläubigen indischen Quacksalbern, den sogenannten Hakim, ausgeübte Praxis ist überall mit heidnischem Aberglauben durchwachsen, wurzelt in ihm und stärkt ihn immer von neuem im Volksbewußtsein. Mit der Einführung einer rationellen Krankenbehandlung, zumal wenn dieselbe reichlich von der erläuternden, vertiefenden Predigt begleitet ist, wird gegen den Aberglauben ein wirksamer Schlag geführt. Zum andern muß es die Mission überall ihren Bekehrten zur Pflicht machen, auf die Behandlung durch die Hakim zu verzichten und in Krankheitszeiten nur bei Ärzten ihre Zuflucht zu suchen, welche wissenschaftlich ausgebildet sind. Diese Beschränkung wäre ebenso ungerecht wie undurchführbar, wenn die Mission nicht auch Sorge trüge, daß den Christen geeignete Ärzte erreichbar und vertrauenswürdig sind.

Besonders in den schottischen Missionen faßten diese Gedanken Fuß. Sie haben in diesem Zeitraum die Führung auf diesem Gebiet. Die neue Mission der Vereinigten Presbyterianer in Radschputana war von Anfang an mit Missionsärzten reichlich versehen, darunter sehr tüchtigen Leuten wie Dr. Shoolbred, Dr. Colin Valentine u. a. Fast jede Station wurde zu einem Mittelpunkte ärztlicher Arbeit

und erhielt ein Hospital: 1862 Biawar, 1873 Adschmir und Nasirabad, 1877 Udaipur; etwas später (1885) Dschodpur. Valentines ärztliche Kunst eröffnete die verschlossenen Tore des Staates und der Stadt Dscheypur (1866), und Valentine selbst war (bis 1874) Leibarzt des Maharadscha. Die seit 1900 mit dieser Kirche vereinigte „schottische Freikirche" teilte dieselben Anschauungen und fing langsam an, alle ihre großen indischen Stationen mit Hospitälern und Missionsärzten auszustatten: Madras (Royapuram) 1857 für Frauen, 1871 Patschamba, 1889 Tundi, 1890 Tschakai — die drei Santal-Stationen, — 1877 Thana bei Bombay, 1886 Nagpur, 1888 Bhandara, 1895 Wardha, 1890 Dschalna, dazu 1894 Kalna am Hughli, Waladschabad (1889) und Kandschipuram (1903). Wir haben bei allen Stationen die Zahl des Jahres angegeben, in dem die Missionshospitäler eröffnet wurden; die missionsärztliche Arbeit ist meist beträchtlich älter. Auch die der schottischen Freikirche nahestehenden „englischen Presbyterianer" folgten (1878) auf ihrer einzigen indischen Station Rampur Bauleah in Bengalen diesem Beispiele. (Das Hospital auf dieser Station wurde 1894 eröffnet.) Allein über diesen relativ engen Kreis hinaus breitete sich der neue Arbeitszweig vorläufig nur sporadisch aus. Und wenn auch die schottische Auffassung begeisterte und beredte Verteidiger fand, so bot sie doch dem nüchternen Beobachter manche Blößen, so daß sich auf dem Grunde derselben allein die ärztliche Mission schwerlich allgemeine Anerkennung errungen hätte. Der Apparat, den sie erfordert, ist schwerfällig und kostspielig. Es ist immerhin ein Umweg, durch ärztliche Hilfeleistung zu dem Arzte der Seelen hinzuführen, und man schlägt Umwege erst ein, wenn die direkten Wege ungangbar sind. Die Überzeugung bricht sich überall Bahn, daß man keine Almosen geben soll, weil man damit leicht mehr verdirbt als nützt; die unentgeltlich in großem Stil geübte ärztliche Praxis aber gewinnt leicht den Charakter eines Almosens, zumal wenn sie nicht ganz Unbemittelten zuteil wird; und es hat sich kein Modus finden lassen, eine angemessene Bezahlung für die ärztlichen Leistungen durchzuführen. Immerhin sind die Wohltaten dieser meist unentgeltlichen Krankenbehandlung ein so überzeugender und auch den Heiden einleuchtender Tatbeweis für die Religion der Liebe, daß in allen Teilen des Landes einzelne solche Missionskrankenhäuser auch in der letzten Periode entstanden sind; wir erwähnen nur, daß die Basler Mission (mit Dr. Liebendörfer)

in Kalikut (1885), später auch in Bettigeri und mehreren Außenpolikliniken ärztliche Arbeit begonnen hat.

Der Aufschwung der ärztlichen Mission datiert von der Zeit ab, wo sich zwei andere Typen dieser Arbeit in großem Stile entwickelten, hauptsächlich seit 1882. Seitdem sich mit dem schnellen Anwachsen des Missionsschwestern-Personals das Interesse der Arbeit an dem weiblichen Geschlecht zuwandte, legte sich des letzteren Not gerade in Krankheitszeiten den Missionsfreunden schwer auf das Herz. Ist die ärztliche Hilfe für das männliche Geschlecht mangelhaft, so muß das weibliche infolge des Kasten- und des Senana-Systems ihrer meist ganz entbehren. Und je mehr die Missionsschwestern in die bis dahin unbekannte Welt der Senana eindrangen, um so mehr entwarfen sie erschütternde Bilder von der dort herrschenden Verwahrlosung und Vernachlässigung. Da den indischen Ärzten ebenso wie den Missionsärzten die Senana verschlossen sind, muß für Ärztinnen gesorgt werden, — das wurde die weithin beachtete Parole. Die kleinen Anfänge dieser Art Arbeit liegen um zwei Jahrzehnte zurück. 1860 sandten die (erst 1857 ins Land gekommenen) amerikanisch-bischöflichen Methodisten die erste Missionsärztin nach Nordindien, Dr. Clara Swain. In Delhi begann 1867 die überaus tätige Frau Missionar Winter (SPG.) auch den Frauen in Krankheitsnöten zu helfen. In Hoschangabad gründeten 1878 die Quäker ein kleines Frauenhospital. Zug kam in diese neue Arbeitsweise, als zwei große Senana-Gesellschaften sie in großem Stile aufnahmen, die Zenana Bible and Medical Mission (ZBMM.) und die Church of Engl. Senana Miss.-Ges. (CEZ.). Die erstere hatte schon 1876 einen Anfang mit einer Poliklinik für Frauen gemacht; sie baute nicht nur diese zu einem großen Hospital aus (1882), sondern gründete weiter große Frauenhospitäler in Benares, Ajuthia (Adschodhia) und Patna. Die 1880 gegründete CEZ. pflegte von Anfang an diesen Zweig mit besonderem Nachdruck, vor allem im Pandschab; dort gründete sie schnell hintereinander Frauenhospitäler in Amritsar (1880), Dschandiala (1882; das Hospital eröffnet 1894), Peschawar (1884). Außerdem wurden in einigen andern Nebenstationen in der weiteren Umgebung von Amritsar Zweighospitäler mit Polikliniken für Frauen und Kinder begründet, und in Krischnagar in Bengalen (1889) und in Bangalur in Maisur (1891) große ärztliche Frauenhospitäler eröffnet. Die CEZ. hat jetzt allein 17 Missionsärztinnen und 19 weiße Pflegerinnen in ihrem

Dienste. Mit den Arbeiten dieser beiden Gesellschaften waren zwei große Beispiele gesetzt, welche weithin Nachahmung fanden, zumal man sich dem Gewicht der Gründe nicht entziehen konnte, die zu ihrer Inangriffnahme getrieben hatten.

Es erwuchs allerdings der Mission gerade auf diesem Gebiete bald ein starker Wettbewerb. Die in dem Krankheitselend des weiblichen Geschlechts vorliegende Not ist so furchtbar, daß die edle Gemahlin des Vizekönigs Lord Dufferin (1884—88) einen großen Versuch zu machen beschloß, ihr abzuhelfen. Sie stiftete 1886 einen „nationalen Verein zur Versorgung der Frauen Indiens mit ärztlicher Hilfe". (National Association for supplying medical aid to the women of India.) Drei Aufgaben schrieb sie diesem Verein vor: die Ausbildung tüchtiger Ärztinnen, Krankenpflegerinnen und Hebammen, die Gründung von Frauenhospitälern und die private Krankenpflege in den Senana. Dabei verbot sie ihren Angestellten auf das entschiedenste, irgend welche religiöse Propaganda zu treiben, am wenigsten für das Christentum. Die Kaiserin Viktoria übernahm das Protektorat über den Verein. Da flossen ihm die Geldmittel bald in Strömen zu. Eine alte Dame schenkte 240000 M., ein Parsi 200000 M., ein mohammedanischer Buchdrucker in Lakhnau 30000 M. usw. Schon der erste Jahresbericht konnte über 460000 M. Rechnung legen. Um die Jahrhundertwende unterhielt der Verein 74 Ärztinnen und 52 Assistentinnen; 257 Studentinnen werden von ihm auf den verschiedenen ärztlichen Hochschulen unterstützt. Die Missionare gaben sich anfänglich große Mühe, den religiösen Indifferentismus der einflußreichen Organisation in eine dem Christentum freundlichere Haltung umzuwandeln. Es war vergeblich. Sie haben sich seither darein gefunden, in dem nur nach humanen Grundsätzen geleiteten Verein einen Bundesgenossen in der Überwindung des Elends der indischen Frauenwelt zu sehen.

Einen neuen Weg schlug die CMS. ein. Sie hatte ihre Mission in Kaschmir 1864 mit einem Missionsarzte, dem tüchtigen, aufopferungsvollen, leider schon 1872 verstorbenen Dr. Elmslie*) begonnen. Diesem und seinen Nachfolgern Dr. Maxwell (1873—75), Dr. Downes (1875—81) und den Gebrüdern Neve (seit 1881 und 1886) gelang es in geradezu überraschender Weise, nicht nur den widerstrebenden mohammedanischen Maharadscha gänzlich umzu-

*) W. B. Thompson, William Jackson Elmslie, London 1882.

stimmen, sondern auch unter dem fanatischen, indolenten Volke Bahn für die Boten des Evangelii zu brechen. Die CMS. beschloß, diesen in Kaschmir mit so gutem Erfolg gebrauchten Schlüssel zur Eröffnung besonders widerspenstiger und schwer zugänglicher Herzen auch anderweitig zu benutzen;*) vor allen Dingen im Pandschab, wo bei dem Überwiegen der fanatisch mohammedanischen Bevölkerung einerseits und unter den wilden, harten Afghanen und Baludschen-Stämmen längs der West- und Nordwestgrenze andererseits ungewöhnlich schwierige Verhältnisse vorlagen. Hier gründete sie eine Kette vorwiegend oder ausschließlich missionsärztlicher Stationen: 1868 in Tank, in Dera Ghazi Khan 1879, 1882 in Amritsar, 1885 in Multan, 1886 in dem neuannektierten, afghanischen Quitta, 1890 in Dera Ismael Khan, 1894 in Bannu; auch in Peschawar, wo schon lange ärztliche Arbeit getrieben war, wurde 1897 ein Hospital eröffnet; in Islamabad bei Srinagar in Kaschmir kam 1902 zu dem Männerhospital in letzterer Stadt noch ein Frauenhospital. Und in Kangra und Kotgur wurden Ärzte stationiert, welche in den weiten Bergländern des Himalaja reisepredigend und heilend umherziehen sollten. Große Gaben ermunterten die Gesellschaft, auf diesem Wege fortzufahren: das Hospital in Dera Ismael Khan konnte von einem Legate des vor Kandahar gefallenen Missionars Maxwell Gordon (30 000 M.) erbaut werden; in Islamabad errichtete die bekannte Weltreisende Mrs. Isabella Bird Bishop das Frauenhospital zum Gedächtnis ihres verstorbenen Gatten Dr. John Bishop und schenkte es der Mission.**)

---

*) Ein anziehendes Missionsschwesternleben: Mrs. A. C. Wilson, A. Woman's Life for Kashmir, Irene Petrie. New York 1907, auch deutsch.

**) Überhaupt gehören die großartigen Gaben, welche den ärztlichen Missionen auch von Heiden und Mohammedanern zu teil geworden sind, zu den erhebenden Zügen der indischen Missionsgeschichte, ein unwidersprechlicher Beweis der aufrichtigen Dankbarkeit der Inder. Als in Madura ein Neubau des Männer-Hospitals des Am. Board erforderlich war, brachten die Hindu mit dem Fürsten von Ramnad an der Spitze die erforderlichen Geldmittel (44 000 Rup.) zusammen. Das Hospital in Udaipur, ein prächtiges Gebäude mit 50 Betten, ist ein Geschenk des Fürsten von Mewar an die Mission der vereinigten schottischen Freikirche. Auch in Dschodpur in Radschputana ist das neue, schöne Hospital hauptsächlich auf Kosten des dortigen, früher der Mission bitter feindlichen Radschas gebaut worden. Für das Hospital in Kalna (in Bengalen, U. Fr. Ch.) schenkte die Regierung 20 500 Rup. (1904). In Nasik haben die Brahmanen der ZBMM. ein Hospital geschenkt usw.

Dieser dritte Typus, die ärztliche Mission als Bahnbrecherin in besonders schwierigen Gebieten zu benutzen, hat besonders im Pandschab viel Nacheiferung gefunden. Die amerikanischen Presbyterianer sandten Missionsärzte aus, die heilend und predigend durch das Land zogen, so 1858 Dr. John Newton, 1881 Dr. Carleton, 1883 Dr. C. W. Forman. Später legten sie den Nachdruck auf die ärztliche Hilfe für Frauen und Kinder und gründeten Frauenhospitäler in Ambala und Dschagraon (bei Ludhiana). Die amerikanischen vereinigten Presbyterianer eröffneten Frauenhospitäler in Dschilam (1890) und Sialkot (1887); die mit ihnen Hand in Hand arbeitende schottische Staatskirche in Tschamba (1894), in Gudscherat (1895) und in Dschalalpur (1899). Der Pandschab wurde ein Lieblingsgebiet der ärztlichen Missionsarbeit.

Von Anfang an lag es den Missionsärzten sehr am Herzen, sich aus den Eingebornen ein tüchtiges und geschultes Hilfspersonal heranzuziehen. Sie bedurften dessen so gar nötig sowohl in der Krankenpflege und bei der Zubereitung der Arzneien, wie bei jeder Ausdehnung der Arbeit durch Zweighospitäler und Polikliniken. Und dies Bedürfnis war in den Frauenhospitälern ebenso groß als in denen für Männer. Bis etwa 1880 suchte man sich dadurch zu helfen, daß man mit genügend vorbereiteten Jünglingen oder Frauen Übungsklassen einrichtete; so Dr. Grant in Dschaffna (Am. Board) seit 1847 und Miß Dr. Hewlett in Amritsar (CMS.), Dr. Dease in Bareilli (Amerik. bischöfl. Meth.). Grant bemühte sich auch, die medizinischen Kunstausdrücke in das Tamulische zu übersetzen und Lehrbücher für die verschiedenen ärztlichen Disziplinen für den Unterricht seiner Schüler abzufassen. Aber nur auf nicht unmittelbar britischem Gebiet wie in Süd-Travankor ließ sich in dieser Richtung etwas leisten; das Neijur-Hospital der Londoner Mission ist eine erfolgreiche Pflanzstätte für einen einheimischen Ärztestand geworden. In dem englischen Indien machten die immer strenger werdenden Anforderungen an die ärztlichen Praktikanten, die Forderung, daß sie Examina absolvierten und Zeugnisse vorzuweisen hatten, solche private ärztliche Ausbildung mehr und mehr unmöglich. Man mußte sich entschließen, die geeigneten jungen Christen regelrecht studieren zu lassen. Um den jungen Männern zu einem erfolgreichen Studium behilflich zu sein, gründete der schottische Missionsarzt Dr. Colin Valentine, nachdem er seine Stellung als Leibarzt des Maharadscha von Dscheypur gelöst, 1881 in Agra ein medizinisches Studenten-

Konvikt (das Agra Medical Missionary Training Institute); er förderte darin die ihm von verschiedenen Missionsgesellschaften anvertrauten jungen Mediziner, welche an der staatlichen ärztlichen Fakultät in Agra studierten, durch wissenschaftliche und praktische Kurse und erzog sie zugleich durch planmäßige evangelische Unterweisung zu Missionsgehilfen.*) Man versuchte es, auch Christinnen in gleicher Weise an den staatlichen Fakultäten studieren zu lassen; allein man machte an dem Zusammenleben mit den heidnischen Studenten so schlechte Erfahrungen, daß man einsah, man könne tüchtige und für den Missionsdienst auch innerlich qualifizierte indische Ärztinnen und Apothekerinnen nur gewinnen, wenn man sich entschließe, eine eigene medizinische Fakultät für die christlichen Studentinnen zu gründen.**) Die amerikanischen Missionsärztinnen Dr. Edith Brown und Dr. Rose Greenfield nahmen das weitausschauende Projekt in die Hand. Im Herbst 1894 wurde in Ludhiana im Pandschab die „Nordindische ärztliche Schule für Christinnen" (North India School of medicine for christian women) gegründet. Ein Krankenhaus stand in dem 1889 von der unternehmenden Dr. R. Greenfield gegründeten Charlotte-Hospital am Orte zur Verfügung; als dieses nicht ausreichte, wurde 1898 ein zweites, das Memorial-Hospital, gebaut. Acht Missionsärztinnen und vier in der Krankenpflege gründlich erfahrene Oberschwestern bildeten die lehrende Fakultät. Es wurden drei Kurse eingerichtet, der volle medizinische Kursus mit fünfjährigem Studium, wissenschaftlichem Staatsexamen und obligater Hebammenprüfung; ein mittlerer Kursus zur Ausbildung von Apothekerinnen, gleichfalls mit abschließender Staatsprüfung, und ein einfacherer Krankenpflegekursus. Die Zahl der Studentinnen ist schnell gewachsen; sie beträgt jetzt 40. Nach einigem Widerstreben hat die Universität Lahor sich die eigenartige Schöpfung affiliiert und ihr dadurch akademischen Rang verliehen. Eine von fünf ziemlich jungen Amerikanerinnen gegründete, staatlich anerkannte medizinische Fakultät, — das ist jedenfalls eine der originellsten Entwicklungen der indischen Mission!

Im Jahre 1882, am Anfang des Zeitabschnitts, den wir als die Blütezeit der ärztlichen Mission bezeichneten, gab es in Indien

*) Als Dr. Valentine 1901 nach Schottland zurückkehren mußte, wurde der schottische Missionsarzt Dr. Will. Huntley sein Nachfolger.

**) Von anderer Seite hatte man aus ähnlichen Beweggründen 1887 in Lakhnau die Lady Lyall Medical School for females gegründet.

28 Missionsärzte. Bis zum Jahre 1895 war diese Zahl auf 140 Ärzte gestiegen, denen 168 eingeborne Assistenten zur Seite und 166 Hospitäler und Polikliniken zur Verfügung standen. Zu Anfang des Jahres 1915 zählte man 281 Missionsärzte und -ärztinnen und 108 Narses. Wir haben drei annähernd gleichzeitige und wertvolle Übersichten über den Umfang der missionsärztlichen Arbeit.*) Danach gab es im Jahre 1905 in Indien 90 Missionshospitäler und wenigstens 212 Polikliniken, mehr als ein Viertel dieser Gesamtsummen im Pandschab. In dem Jahre, 1911 wurden 69898 Patienten längere oder kürzere Zeit klinisch, 2966160 weitere Patienten poliklinisch behandelt. Den größten Betrieb weist das Neijur-Hospital der Londoner Mission in Süd-Travankor auf, dem 13 Zweighospitäler und Polikliniken zur Seite stehen; dem leitenden Arzte stehen 33, fast ausnahmslos in den Hospitälern selbst ausgebildete Assistenten zur Seite; im Jahre werden 3473 Patienten klinisch und 105990 Patienten poliklinisch und 4225 Patienten in ihren Privatwohnungen behandelt. Damit wetteiferte die große, im Jahre 1893 von dem früheren Londoner Polizeipräsidenten James Monro ins Leben gerufene, größtenteils von ihm und Gliedern seiner Familie unterhaltene und geleitete missionsärztliche Freimission in Ranaghat in Bengalen. Sie umfaßte 2 Hospitäler und 4 Polikliniken und hatte in dem Jahre 1899: 490 Patienten poliklinisch und 33114 (mit 77465 ärztlichen Besuchen) poliklinisch behandelt.**) Ein bedeutendes Institut ist auch das von den Gebrüdern Neve in Srinagar geleitete Krankenhaus (CMS.) zu 150 Betten; in ihm werden im Jahre 2753 Patienten klinisch und 23643 poliklinisch behandelt. Von dem St. Katharina-Frauen-Hospital zu Amritsar (CMS.) aus wurden im Jahre 1899 nicht weniger als 1200 Frauen in ihren Wohnungen entbunden. Im Jahre 1910 wurden 146141 Personen poliklinisch behandelt. Diese wenigen Zahlen mögen genügen, um einen Einblick zu geben in den Strom christlicher Barmherzigkeit, der sich von diesen Quellorten evangelischer Liebe in das ausgedörrte, liebearme Heidenland

*) In den missionsstatistischen Tabellen von 1900; in Dennis, Centennial Survey 193 ff., und in der fleißigen Monographie Dr. Feldmanns, Die ärztliche Mission unter Heiden und Mohammedanern. Basel 1905. Vgl. dazu Quarterly Paper der Ed. Med. Miss. Soc. 1905, 184 ff.

**) Monro hat seine ganze Mission am 1. Januar 1906 an die CMS. übertragen.

ergießt. Die Missionsärzte in Indien haben sich ein eigenes, in Adschmir erscheinendes Organ geschaffen, Medical Missions in India (seit 1895).

Die Arbeit der evangelischen Mission an den Aussätzigen.

Der ärztlichen Mission nahe verwandt ist die Arbeit an den Aussätzigen. Sie unterscheidet sich außer anderm dadurch von ihr, daß sie meist nicht von Ärzten, sondern von schlichten Missionaren und Missionsschwestern ausgeübt wird. Der Aussatz ist in Indien weit verbreitet. Allerdings konstatierte der Zensus von 1890 nur 114239, der von 1901 gar nur 90000 Aussätzige; allein es ist anzunehmen, daß die wirkliche Zahl derselben beträchtlich höher ist, da die Hindu aus Furcht vor den gesellschaftlichen Folgen, der Ausstoßung aus der Kaste usw., ein Interesse haben, die Krankheit solange als irgend möglich zu verheimlichen. Gibt es nun auch in Indien Landstriche, in denen der Aussatz nur sporadisch vorkommt, so tritt er dagegen anderswo mit erschreckender Häufigkeit auf. In der überaus dicht bevölkerten Provinz Bengalen sind 5 pro Mille, in den Distrikten Bankura und Birbhum sogar 36,3 pro Mille Aussätzige! Und doch hat man in Indien erst in allerneuster Zeit angefangen, in umfassender Weise Maßregeln gegen die Seuche zu ergreifen. Was von lokalen oder privaten Instanzen früher hier und da für die Aussätzigen geschehen ist, werden wir später im Zusammenhang mit den Arbeiten der Aussätzigen-Mission kennen lernen. Erst seit 1890 hat die Regierung die Frage ernstlich in Angriff genommen. In den Jahren 1890 und 1891 bereiste eine „Lepra-Kommission" im Auftrage der Regierung das Land; aus ihren Vorschlägen und Anregungen ist 1896 die für ganz Indien maßgebende „Lepra-Akte" hervorgegangen. Dieses Staatsgesetz, — welches übrigens nur teilweise von den Provinzen und Schutzstaaten angenommen worden ist, — unterscheidet die erwerbsfähigen Aussätzigen von den gewohnheitsmäßigen Bettlern. Diese letzteren sollen in Asylen, die in allen Bezirken errichtet werden sollen, von Staats wegen interniert und unterhalten werden, zumal wenn sie dabei betroffen sind, daß sie ihre Wunden zur Erregung von Mitleid bloßstellen. Den erwerbsfähigen Aussätzigen soll der Eintritt in diese

Asyle freistehen. Jedoch sind sie, wenn sie es vorziehen fernzubleiben, außerhalb derselben nur gewissen Beschränkungen in Handel und Wandel unterworfen, sie dürfen keine öffentliche Fahrgelegenheit (Eisenbahn, Dampfschiff oder Pferdebahn) benutzen, sie dürfen den öffentlichen Brunnen und Teichen kein Wasser entnehmen, auch sich nicht darin waschen, sie dürfen keinen Handel mit Lebensmitteln oder Bekleidungsstücken treiben usw. Haben sie diese Bestimmungen wiederholt übertreten, so wird ihnen nur die Wahl gelassen, entweder aus dem Bezirke, in dem sie leben, auszuwandern, oder in das nächste Staatsasyl einzutreten. Man muß abwarten, wie sich dieses Gesetz bewähren wird, und ob es sich überhaupt durchführen läßt. Am energischsten hat man seine Ausführung in Bengalen in Angriff genommen, wo es wohl auch am nötigsten war.

Das grenzenlose Elend der unglücklichen Aussätzigen hat in großem Umfang nachhaltig die christliche Barmherzigkeit erweckt, die evangelische Mission hat zur Linderung dieser Not Großes geleistet. Es ist begreiflich, daß das verhältnismäßig spät geschah. Was die ersten drei Viertel des 19. Jahrhunderts in Indien an Missionsarbeit unter den Aussätzigen aufzuweisen haben, ist nur als tastender Versuch und Anfang zu betrachten. Die unmittelbaren Aufgaben der Mission, Predigt und Gemeindesammlung, nahmen vorerst alle Kraft in Anspruch. Und mag auch die wirkliche Zahl der Aussätzigen erheblich höher sein, als durch die Volkszählung amtlich festgestellt ist, so bilden sie doch im Vergleich zu den Millionen des Volksganzen überall einen kleinen Prozentsatz, der sich doch nur in wenigen besonders durchseuchten Gebieten über 1 pro Mille erhebt.

Der Anfänger auch auf diesem Gebiete war Carey, der in Kalkutta das erste Aussätzigenasyl gründete.*) Ihm folgte der selbstverleugnende, liebeseifrige Goßnersche Missionar Dr. Ribbentrop in Tschapra, der nicht nur ein Asyl gründete, sondern auch sich persönlich in aufopfernder Weise an der Pflege der Aussätzigen beteiligte, ihre Wunden verband und ihre Toten begrub. Sodann gründete Ende der vierziger Jahre der Kapitän, spätere General Sir J. Ramsay, das Aussätzigenasyl in Almora, das älteste von den noch jetzt vorhandenen Missionsasylen, und legte seine Verwaltung 1850 in die Hände des eifrigen Missionars Budden von der Londoner Mission. Endlich hatten die amerikanischen Presbyterianer

*) Smith, William Carey, 256.

und die schottische Staatskirche ein paar kleine Asyle in Sabathu und Ambala gegründet. Diese letzteren sollten der Ausgangspunkt einer größeren Entwicklung werden, durch welche die Aussätzigen-Mission sich das Recht und die Bedeutung eines selbständigen Zweiges der evangelischen Mission erworben hat. Sie knüpft an den Namen des Iren Wellesley Bailey an.

W. Bailey war 1868 nach Indien gegangen,*) um in den Regierungsdienst zu treten. Er gab aber diese Laufbahn schon 1869 auf und trat in den Missionsdienst, zunächst bei den amerikanischen Presbyterianern und dann bei den schottischen Staatskirchlichen im Pandschab. Schon bald wurde durch den Missionar Dr. J. Morrison seine Aufmerksamkeit auf die Aussätzigen gerichtet und ihm, weil er sich für diese Arbeit interessierte, die Leitung des kleinen Aussätzigen-asyls in Ambala überlassen. Während er sodann als Reiseprediger den ganzen Nordwesten Indiens durchzog, sah er, mit seinen für diese Not geöffneten Augen, überall das jammervolle Elend der von ihren Familien und Dorfgenossen verstoßenen Aussätzigen, die als Bettler in Schmutz und Hunger ein jammervolles Dasein ohne Trost und ohne Hoffnung fristeten.

Im Jahre 1874 kehrte er auf Urlaub nach Irland, seiner Heimat, zurück. Hier ging sein Mund davon über, wessen sein Herz voll war. Wieder und wieder schilderte er in Reden und Ansprachen das Elend der Aussätzigen und bat, daß ihm zur Linderung desselben jährlich eine Summe von 600 M. zur Verfügung gestellt werden möchte. Er erreichte mehr als das. Seine kleine Broschüre „Lepers in India“ richtete die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Angelegenheit. Es bildete sich eine eigene „Aussätzigenmission“ (Mission to Lepers in India), und Bailey konnte mit einer Summe von 12000 M. auf sein Arbeitsfeld zurückkehren. Die neue Mission verzichtete von Anfang an darauf, eigene Arbeiter auszusenden, sie wollte sich überall an die vorhandenen Missionsorganisationen anschließen, und in Verbindung mit diesen teils neue Asyle gründen, teils vorhandene unterstützen und geistlich versorgen. Bald kamen von den verschiedensten Seiten aus dem Bekanntenkreise Baileys Bitten um Geldzuwendungen aus den Fonds der Gesellschaft. Die

*) Carson, The Story of the Mission to Lepers. 2. Aufl. — W. Bailey. Lepers in our Indian Empire. London 1892. — Derſ., Glimpse at the Indian Mission Field and Leper Asyllums. London 1890. — J. Jackson, In Leper Land. London 1901.

bestehenden Asyle in Sabathu, Almora und Ambala wurden erweitert, ein neues Asyl von der schottischen Staatskirche in Tschamba errichtet. Mit den wachsenden Anforderungen wuchsen auch die Kräfte. Schon 1878 konnte sich die Aussätzigenmission als richtige Missionsgesellschaft konstituieren, und zehn Jahre später bei einer gründlichen Reorganisation der Statuten sich einen Vorstand geben, der die junge Gesellschaft sozusagen hoffähig machte. Die damalige Vizekönigin von Indien, Herzogin Dufferin, wurde Patronin, der Erzbischof von Dublin Präsident, die tüchtigsten Missionssekretäre der größten Missionsgesellschaften Vizepräsidenten, und Bailey „Superintendent", d. h. die treibende und ausführende Kraft der Gesellschaft.

Man muß ihre Anpassungsfähigkeit bewundern, die sich überall in die gegebenen Verhältnisse zu finden und sich auf das billigste einzurichten weiß. Die Versorgung der Aussätzigen und die Einrichtung von Asylen ist, das hat endlich auch die erwähnte Leper Act. 1896 gesetzlich anerkannt, in erster Linie Aufgabe des Staates, der Stadtverwaltungen und der Provinzen. Da nun aber diese staatlichen Instanzen ihrer Verpflichtung bedauerlich langsam nachkommen, liegt vorläufig noch den Missionsgesellschaften ein großer Anteil an dieser Liebesarbeit ob. Die Aussätzigen-Mission unterstützt überall die Einrichtung von Asylen mit zum Teil beträchtlichen Geldmitteln; sie baut auch selbst auf eigenem Grunde solche Asyle, wenn sich die nächstbeteiligte Mission verpflichtet, deren Verwaltung zu übernehmen; dazu zahlt sie für die Insassen der mit ihr verbundenen Asyle Kostgelder. Außerdem sucht sie sich jedes bestehende oder neu eingerichtete Asyl zunutze zu machen, um ihre spezielle Aufgabe, die Aussätzigen mit dem Worte Gottes zu versorgen, auszurichten. Aber was für eine Stufenfolge von Asylen findet sie da vor sich! Wir führen nur charakteristische Beispiele an, da eine Wanderung durch alle Asyle zu weit führen und durch Einförmigkeit ermüden würde.

Da ist eine halbe Meile von dem berühmten Wallfahrtsort Baidjanath oder Deogarh in Bengalen ein öffentliches Asyl mit drei gutgebauten Häusern, ein bihisti sorgt für Wasser, ein mehtar für Reinigung,*) das sind die beiden einzigen Bediensteten am Asyl.

*) Bekanntlich verrichtet jede Kaste nur die ihr speziell zukommenden Obliegenheiten. Wir machen darauf aufmerksam, daß die nachstehenden Einzelbilder verschiedenen Zeitpunkten in den letzten Jahrzehnten entnommen sind. Die Aussätzigen-Mission ist so eifrig am Bauen und Vervollkommnen der Asyle,

Kein Aufseher (tschaukidar) sieht nach dem Rechten, kein Arzt oder Heilgehilfe verbindet die Wunden, Männer und Frauen leben zusammen, wie ihnen beliebt. Ihre Tagesration besteht in 1 Pfund Reis, 5 Lot Linsen, ein wenig Salz und — 5 Pfg.; was sie sonst noch brauchen, müssen sie erbetteln. Das ist freilich sehr unordentlich und ärmlich. Da hatte die Missionsschwester Miß Adams (Meth. Ep. Amer.) mit ihren Bibelfrauen not, sich überhaupt Gehör bei dem zerlumpten Bettlervolke zu verschaffen. — In Sehore in Bhopal gab die Begum (Fürstin) im Juli 1891 einfach Befehl, alle Aussätzigen in einem hoch- und freigelegenen Gehöft einzusperren, ein tschaukidar bewachte sie wie Gefangene, Männer und Frauen waren in zwei getrennten Höfen untergebracht. Den Lehrern der verschiedenen religiösen Bekenntnisse war freigestellt, sich um die Internierten zu kümmern. War's ein Wunder, daß der Missionar Terrel (Quäker M.) zunächst argwöhnisch aufgenommen und sein Versuch, einen Katechisten für das Asyl anzustellen, fast feindselig behandelt wurde? Doch die christliche Liebe und Geduld siegte, Terrel gewann das Vertrauen der Unglücklichen, bald sammelte sich ein Häuflein von Christen. — Die Stadt Saharanpur in den Nordwestprovinzen hatte auf den entgegengesetzten Seiten der Stadt je ein Asyl für Männer und für Frauen angelegt. Aber in welcher Verfassung waren beide! Die Häuser waren baufällig, kein bihisti sorgte für Wasser, kein mehtar für Reinigung, kein Arzt für die Kranken, und da die 2 Rup. 8 Anna, die im Monat gezahlt wurden, für die Beköstigung nicht reichten, mußten die Kranken betteln gehen, um nicht zu hungern. Da war es gut, daß ein tüchtiger Lehrer, selbst ein Aussätziger aus dem Almora-Asyl, der einzige Christ unter den Männern, bei diesen nach dem Rechten sehen und durch Gottes Wort Licht und Trost in das armselige Dasein bringen konnte. Und der Missionsarzt Dr. Forman (Am. Presb.) tat recht daran, daß er versuchte, die ganze Verwaltung beider Asyle in die Hände der Mission zu bringen. — Besser war schon das Baba Lakhan-Asyl in derselben Gegend eingerichtet; trotzdem es nur 40 Aussätzige zählte, hatte es ein vollständiges Beamtenpersonal, einen eingeborenen Arzt, einen dhobi (Wäscher), einen mali (Gärtner), einen bihisti (Wasserträger), einen mehtar (Kehrer), einen baniya (Händler).

---

daß die bescheidenen Nothütten des Anfangs meist schon nach wenigen Jahren durch feste Bauten ersetzt werden.

Jeder Aussätzige erhielt ausreichend Geld — 3 Rup. 8 Anna monatlich —, dazu Gemüse und Kleiderstoff. Es war eine Apotheke und sogar eine kleine Moschee da (es waren nämlich 32 von den 40 Insassen Mohammedaner). Da lag doch eine geordnete Verwaltung vor, und die christliche Arbeit ließ sich systematisch in Angriff nehmen. Rev. Dr. theol. Martin (Am. Unt. Presb.) beaufsichtigte dieselbe, ein christlicher Lehrer und seine Frau besuchten das Asyl täglich und regelmäßig. — Weit größer war das Leper settlement unter Staatsaufsicht bei Tarn Táran im Pandschab; hier war man so verständig gewesen, für Hindu, Mohammedaner und Christen drei gesonderte Häuserreihen zu bauen. Zuerst wollte freilich der eingeborene Arzt von dem Eindringen der Christen in die Niederlassung nichts wissen, er wies die Einlaß begehrenden christlichen Aussätzigen ab oder verlangte, daß sie ihren Glauben aufgeben sollten. Sie hatten den Mut zu antworten: „Christum verleugnen wollen wir nicht und können wir nicht," und setzten trotzdem ihre Aufnahme durch. Die Edinburger Gesellschaft nahm sich der christlichen Aussätzigen treulich an und baute ihnen ein Kirchlein; der CMS.-Missionar Guilford versorgte sie regelmäßig mit Gottes Wort. Im Jahre 1903 hat indessen die Regierung des Pandschab das ganze Aussätzigendorf der Verwaltung der Edinburger Gesellschaft übertragen und ist ihr behilflich gewesen, die Niederlassung von Grund aus neu aufzubauen. Das stattliche, neue Asyl wurde am 9. April 1904 eingeweiht. — Ein Musterinstitut ist das 1891 von der Stadt Bombay gegründete Matunga-Asyl. Es tat in Bombay hoch not; die Aussätzigen hatten das Armenhaus Dharmsala besetzt und führten hier in Schmutz und Unsittlichkeit ein trostloses Bettlerdasein. Da war es gut, daß der Parse Sir Dinshaw Petit der Stadtverwaltung eine bedeutende Geldsumme ausdrücklich für ein städtisches Aussätzigenasyl zur Verfügung stellte. Dieses Asyl zählte bald 300 Kranke; es ist mit sieben Krankenhäusern und einem Hospital für die fortgeschrittenen Fälle praktisch und luftig eingerichtet; ein eingeborener Arzt hat die Leitung. Für die Aussätzigen-Mission war allerdings schwierig anzukommen; die Mohammedaner im Asyl haben ihre Moschee, die Hindu einen Tempel, die Katholiken eine Kapelle, in welcher regelmäßig ein Priester Gottesdienst abhält. Aber es war nur ein protestantischer Aussätziger im Asyl! Glücklicherweise war dieser ein alter Lehrer, und da die Christen zusammenhielten, brachte er eine Schule für die Kinder zustande. Eine Bibelfrau des

Am. Board kommt alle Woche, um sich der Frauen anzunehmen und den Lehrer in seinem schweren Berufe zu stärken. — Noch weit lieblicher, man möchte sagen, unter diesen trostlosen Umständen fast ideal eingerichtet, war das Mac Laren-Asyl in Dehra Dun am Fuß des Himalaja. Drei Staatsärzte haben das Verdienst, dieses Musterinstitut eingerichtet und ausgebaut zu haben; nach dem ersten trägt es den Namen. Es ist ein weites Gehöft mit hübschen, lustigen Hütten; dahinter streckt sich ein großer Garten mit den mannigfaltigsten Obstbäumen und Gemüsen; die Wege und Beete sind eingefaßt von Teesträuchern, die teilweise geradezu Hecken bilden; über den verschiedenen Wasserläufen spannen sich hübsche steinerne Brücken. Und den Mittelpunkt bildet eine niedliche, saubere Kirche, in der ein treuer, aussätziger Katechist täglich Morgenandacht und danach Schule hält. Missionar Ullmann (Am. Presb.) nahm sich der Kranken treulich an und hielt ihnen, solange es seine Kraft erlaubte, sonntäglich Gottesdienst. Der eingeborne Pastor Bose, zu dessen spezieller Amtspflicht das Asyl gehörte, war fast täglich in den Hütten der Aussätzigen zu sehen. Kein Wunder, daß von den 135 Insassen 55 zum Christentum übertraten. Ein solches Institut ist allerdings nur unter europäischer Leitung möglich; Verwalter derselben war lange Jahre ein unglücklicher, aussätziger Engländer, Mr. Jackson, ein frommer Christ, der durch sein schweres Kreuz sich zu hingebendem Dienst unter seinen elenden Leidensgefährten hatte erziehen lassen.*)

Wesentlich einheitlicher und gleichmäßiger ist die Arbeit in den Asylen, welche die Aussätzigen-Mission teils selbst errichtet, teils im Besitze der Missionsgesellschaften unterstützt. Sie hat dabei den Grundsatz befolgt, daß sie nirgends einsetzt, wo nicht bereits eine Missionsgesellschaft an der Arbeit ist und sich bereit erklärt, die Oberleitung des Asyls zu übernehmen. Doch finden wir unter diesen Missions-Asylen fast eine ebenso bunte Mannigfaltigkeit, ein ebensolches Aufsteigen von der primitivsten Hilfsleistung bis zum voll ausgestatteten Asyle wie bei den Staatsanstalten. Wir geben auch hier nur lose Skizzen aus der Entwicklung mehrerer bekannter Asyle in den letzten Jahrzehnten; alle diese Asyle haben sich aus bescheidenen Anfängen heraus schnell weiterentwickelt.

Da hatten bei Muzaffernagar in den Nordwestprovinzen die beiden eingeborenen Geistlichen Gebrüder Scott (Ref. Presb. Am.)

*) Er ist dort auch seinem schweren Leiden erlegen.

in einem Mangohaine einen Haufen von Aussätzigen entdeckt; sie hatten sich ihr Siedlungsrecht in dem Haine ersessen, aber niemand kümmerte sich um sie; als Bettler fristeten sie ein armseliges Dasein. Die Aussätzigen-Mission begann zunächst damit, durch regelmäßige Geldunterstützungen ihr Vertrauen zu erwerben und für sie einen Heilgehilfen anzustellen, der ihre Wunden verband. Das war eine Vorbereitung für den christlichen Unterricht, den ihnen die Gebrüder Scott und einer ihrer eingeborenen Christen im Mangohaine erteilten, bis es möglich war, wenigstens notdürftige Hütten zu errichten. — In dem schon erwähnten heiligen Baidjanath, wo bei den Heiligtümern so viele aussätzige Bettler herumlungern, hatte Miß Adams (Meth. Episc. Am.) auf eigene Hand zwei kleine Lehmhütten neben einem schönen Schattenbaume errichtet, um für ein halbes Dutzend Kranke notdürftiges Quartier zu beschaffen. Sie versorgte ihre Pfleglinge mit Speise und Kleidung und predigte ihnen mit ihren Bibelfrauen treulich und eindringlich das Wort Gottes. Es war doch wenigstens der Keim eines Missionsasyls. — Im Kolaba-Distrikt südlich von Bombay war der eingeborne Geistliche J. Bawa (Am. Board) tief ergriffen von der Not der Aussätzigen und hatte mit Hilfe von Geldmitteln der Aussätzigen-Mission zwei kleine Asyle in Pui und Poladpur eingerichtet; sie waren freilich einfachster Art: In Pui stand auf einem zwei Morgen großen Grundstück, das weder eingezäunt noch ummauert war, ein einziges ziegelgedecktes Haus mit zwei Reihen von je fünf Zimmern, die sich nach den Veranden an den Breitseiten des Hauses öffneten. Die eine Seite war für die Männer, die andere Seite für die Frauen. Mit ihrer schwachen Kraft hatten die Kranken um das Haus etwas Land bepflanzt und besät. Bawa sorgte treulich für seine Kranken; sie erhielten, was sie für den Lebensunterhalt brauchten, und Gottes Wort wurde ihnen reichlich gepredigt. — Anderswo konnte man nicht so klein anfangen. In Tschandkuri und Raipur in den Zentralprovinzen (Deutsch-evang. Miss. Amer.) hatte die Hungersnot des Jahres 1897 Hunderte von Aussätzigen an den Rand des Hungertodes gebracht. In Raipur hatten 167 Aussätzige mit 40 gesunden Kindern im provisorischen Armenhause Unterkommen und von der Regierung notdürftige Verpflegung erhalten. Aber die Regierung wollte sich mit ihnen nicht dauernd abgeben, sie sollten exmittiert werden, — wenn sich nicht die Aussätzigen-Mission bereit erklärt hätte, das ganze Armenhaus mit allen seinen 207 Insassen

zu übernehmen und in ein Missionsasyl umzuwandeln. Die Mission konnte gewissenshalber die vielen Kranken nicht wieder dem Elende des vagierenden Bettlertums preisgeben. Unter der tatkräftigen Pflege deutsch-amerikanischer Missionare (besonders Missionar Karl Nottrott) ist dies Asyl schnell zu einem der größten und bestgeleiteten in Indien herangewachsen; es zählte nach der Statistik 1905 430 Insassen. — Das waren Missionsasyle in der Entstehung; sie trugen die Spuren des Sturmes und Dranges der Not an sich. Ganz anders repräsentieren sie sich, wo sie unter umsichtiger Pflege aufgewachsen sind. Almora und Tschandag (Pithora) liegen beide in Kumaon an den Abhängen des Himalaja. Beide sind alte Asyle, Almora schon seit 1850 unter der Verwaltung der Londoner Mission, Pithora-Tschandag*) seit 1886 im Besitz der Meth. Ep. Beide haben eine interessante Geschichte hinter sich. In Almora — das Asyl liegt zwei englische Meilen von der gleichnamigen, großen Missionsstation — wollte das von Missionar Budden und seinen Gehilfen gepredigte Wort lange Jahre keinen Eindruck machen. Die Elenden waren stumpf und widerspenstig. Endlich 1864 konnte der Erstling Musuwa getauft werden; der aber war eine Perle, er war wirklich bekehrt und wirkte nun bis an seinen Tod (1891) unermüdlich für den Herrn. Mit seiner zuverlässigen Hilfe und der Unterstützung des treuen tschaukidars Bond ist es allmählich gelungen, in dem Asyl eine starke und gesunde christliche Atmosphäre zu schaffen; von den 113 Insassen sind 109 Christen. Das Asyl macht den Eindruck einer christlichen Ortschaft in entzückendster Lage. Kommt man von der Station Almora herüber, so betritt man durch das Eingangstor eine schattige, von Rasenplätzen umgebene Allee, welche zur Kirche führt. Die Reihen der Aussätzigenhäuser liegen am Bergeshange, und darüber ragen von allen Seiten die Schneeberge des Himalaja hernieder. — Tschandag wurde von dem von brennendem Eifer erfüllten Missionar Kirk gegründet (1886), der selbst mit in das Asyl zog, um unter den Aussätzigen zu wohnen, ihre Wunden zu verbinden und ihre Toten zu begraben. Der Tod ereilte ihn leider schon 1886, als er eben im Begriff war, Geld zu einem Kirchlein für sein Asyl zu sammeln. Lange wohnte und webte die edle Miß Mary

*) Die Missionsstation (Meth. Episc.) heißt Pithora oder Pithoragarh; das $2\frac{1}{2}$ englische Meilen davon gelegene Aussätzigenasyl Tschandag.

Reed*) in diesem Asyl, eine fromme amerikanische Missionsschwester, die selbst vom Aussatze angesteckt ist und sich ein Jahrzehnt lang der Pflege ihrer Leidensgefährten hingegeben hat. Unter ihrer trefflichen Leitung gedieh das Asyl, von den 81 Insassen wurden 64 Christen. Ein eingeborner Pastor und drei Missionsschwestern in Pithora standen ihr in schweren Zeiten zur Seite. — Noch größer und reicher entwickelt war das 1888 gegründete Asyl auf der Goßnerschen Station Purulia; es war das Musterasyl der Aussätzigen-Mission. Missionar Uffmann war durch schwere Lebensführungen auf diesen speziellen Zweig der Missionsarbeit geführt; seine älteste

*) Die Geschichte Mary Reeds ist so ergreifend, daß wir wenigstens mit einigen Worten darauf eingehen müssen. In dem Städtchen Lowell, Ohio, geboren, bekehrte sich Miß Reed schon früh und fühlte bald den Trieb in sich, in den Dienst der Mission zu treten. Im Jahre 1884 ging sie als Lehrerin der Meth. Ep. Miss. nach Kahnpur und arbeitete dort vier Jahre. Da ihre Gesundheit viel zu wünschen übrig ließ, wurde sie nach der Mädchenanstalt Gonda in einem frischeren Klima versetzt. Aber schon 1890 mußte sie mit gebrochener Gesundheit nach Nordamerika zurückkehren. Sie begab sich nach Cincinnati in ein Diakonissen-Hospital ihrer Kirche und unterzog sich mehreren Operationen, ohne daß die Ärzte ihr helfen konnten. Niemand wußte, was ihr fehle. Da kam ihr im April 1891 eines Tages, als sie allein auf ihrem Krankenbette lag, der Gedanke, ihr Leiden sei vielleicht ein Anfang von Aussatz. Sie wagte den Gedanken nicht auszusprechen, sondern bat nur um ärztliche Bücher, um sich zu informieren. Je mehr sie las, um so sicherer wurde sie. Sie ließ die Sekretärin ihrer Frauenmissionsgesellschaft rufen und teilte ihr die Vermutung mit. Durch deren Vermittlung wurde sie von mehreren hervorragenden Ärzten in New York und London untersucht, das Ergebnis war die traurige Gewißheit, sie war aussätzig. Sie wagte nicht, ihren Eltern Mitteilung von dieser schrecklichen Tatsache zu machen, nur eine Lieblingsschwester zog sie in ihr Geheimnis. Aber ihr Entschluß war sogleich gefaßt. Bei einer Erholungsreise nach Pithora hatte sie das Aussätzigenasyl in Tschandag gesehen; dorthin zog es sie jetzt mächtig. Unter ihren Leidensgefährten wollte sie den Rest ihres Lebens verbringen, vielleicht daß sie da nützlich sein konnte. Ohne von irgend jemand Abschied zu nehmen, kehrte sie eiligst nach Indien zurück. Erst von Bombay aus schrieb sie ihren Eltern alles. Seitdem lebte sie in stiller Zurückgezogenheit im Asyle von Tschandag. Es ist viel für sie gebetet worden, und Gott hat ihr wunderbar geholfen. Alle äußeren Zeichen des Aussatzes sind an ihr verschwunden, sie ist frisch und fröhlich wie eine Gesunde. Sie hat sich in Demut unter Gottes gewaltige Hand beugen und ihr schweres Kreuz gehorsam tragen gelernt. Später haben mehrere Ärzte konstatiert, daß Mary Reed nach menschlichem Urteil vom Aussatz genesen sei — ein überaus seltener Fall. Sie ist aber trotzdem wenigstens in jener Gegend — in der Berglandschaft Kumaon — geblieben und arbeitet unter den Bhot an der tibetischen Grenze. J. Jackson, Mary Reed, missionary to the lepers. New York.

Tochter, die er zu ihrer Erziehung nach Deutschland geschickt hatte, war in Berlin am Aussatze erkrankt und im Elisabeth-Krankenhause dem schweren Leiden erlegen. Seitdem gab er sich ganz der Arbeit an den Aussätzigen hin, und seine Missionsleitung stellte ihn dafür frei. Unter seiner vortrefflichen Leitung entwickelte sich das Asyl in Purulia binnen zehn Jahren zu einem stattlichen Dorfe mit 524 Einwohnern. Da sind 9 Häuser für Männer mit 28 Zimmern und 8 Häuser für Frauen mit 25 Zimmern; jedes Zimmer ist 14 × 14 Fuß gebaut und für vier Personen berechnet. Außerdem sind da Häuser für den eingebornen Arzt, der die Kranken im Auftrage der Mission leiblich versorgt, für den tschaukidar, ein Knabenheim, ein Mädchenheim, ein Kaufladen, eine Schule, eine Kapelle und eine Poliklinik mit Krankensälen für die Schwerkranken. Auch hier hatte man die Freude, daß der Erstling der Anstalt Shidam Banwar — als Christ Christoram, Ruhe in Christo, genannt — ein treuer, eifriger Mann war, der mit sieghaftem Glauben 1890 in den Tod ging. Sein Vorgang brach auch in diesem Asyl dem Christentum mächtig Bahn; von den 639 in den Jahren 1888—1895 Aufgenommenen traten 478 zum Christentum über, und seitdem waren die Insassen des Asyls fast alle Christen. Das Asyl ist das größte aller indischen Aussätzigen-Asyle; es zählt zur Zeit 716 Insassen; die Regierung von Bengalen hat in Verbindung damit ein Staatsasyl eingerichtet. Auch in bezug auf die Versorgung der bereits angesteckten und der noch gesunden Kinder sind die Einrichtungen in Purulia musterhaft.

Die Asyle der Aussätzigen-Mission werden möglichst nach einheitlichen Grundsätzen geleitet. Die Aussätzigen beköstigen sich selbst und erhalten dafür etwa 5 M. monatlich. Die Häuser werden einstöckig gebaut, in der Regel jedes nur für 2 oder 4 Patienten, um auch jeden Anschein des Kasernenhaften auszuschließen. Für jedes Asyl sucht man einen zuverlässigen Christen als tschaukidar, einen aussätzigen Katechisten als Lehrer und möglichst einige bewährte Christen als tonangebende Führer zu bekommen, damit der christliche Geist im Asyl vorherrsche. Von jedem beaufsichtigenden Beamten und Prediger, Europäer wie Eingeborenen, wird verlangt, daß er vor der Berührung mit den Aussätzigen keinen Widerwillen habe, daß er in ihre Hütten gehe und mit ihnen freundschaftlich verkehre. Nach Kräften sucht man die Geschlechter zu trennen; indessen legt man darauf nicht mehr so unbedingten Wert wie früher, seit sich

herausgestellt hat, daß die Ehen der Aussätzigen kinderarm und der Aussatz nicht an sich erblich ist. Wichtiger als die Trennung der Geschlechter ist die Absonderung der gesunden Kinder von ihren kranken Verwandten. Die Aussätzigen-Mission legt großen Wert darauf, in Verbindung mit allen größeren Asylen Kinderheime für diese gesunden Kinder zu errichten.

Nach der Statistik 1915 arbeitete damals die evangelische Mission in Indien — einschließlich zweier Asyle in Colombo und Mandalay zusammen in 27 Asylen, von denen 16 der Edinburger Aussätzigen-Mission, 8 andern Missionsgesellschaften gehörten und von der Aussätzigen-Mission unterstützt wurden. Darin werden einschließlich von 500 unangesteckten Kindern 1861 Aussätzige verpflegt. Dieses große christliche Liebeswerk, für dessen Selbstlosigkeit und Aufopferung selbst die Heiden Verständnis, ja selbst Bewunderung zeigen, ist eines der Ehrenzeugnisse einer Mission im Dienste dessen, der gekommen ist zu suchen und selig zu machen, was verloren ist.

Sechstes Kapitel.

Der Missionserfolg – die indische Christenheit.

1. Den Missionserfolg zahlenmäßig zu registrieren ist auf allen Missionsfeldern schwierig, besonders in Indien. Daß hier fast auf allen Gebieten eine neue Zeit angebrochen ist, — auf dem religiösen, dem ethischen, dem politischen, dem sozialen Gebiete, in der Sprachentwickelung, in der Literatur, im Schulwesen und andern, — daran ist kein Zweifel; und ebenso wenig daran, daß die Mission auf allen diesen Gebieten an der Neugestaltung hervorragenden Anteil gehabt hat, auf vielen bahnbrechend vorangegangen ist. Es ist unmöglich, die innere Geschichte Indiens während des 19. Jahrhunderts zu schreiben, ohne auf Schritt und Tritt der Mission und der großen Missionare zu gedenken. Aber das Gebiet, wo wir die Erfolge am ehesten suchen, am heißesten begehren, ist das religiöse. Daß auch auf ihm sich große Umwälzungen anbahnen, tiefgreifende Bewegungen gekommen und gegangen sind, welche direkt oder indirekt als das Ergebnis der Missionsarbeit anzusehen sind, dafür vergleiche man das siebente Kapitel dieses Buches. Der Missionsfreund will mehr sehen, er fragt nach Zahlen der Gemeinden, der Getauften, der Katechumenen. Besonders in Indien ist dieser Maßstab unzulänglich, in gewisser Weise fast irreführend. In den oberen Kasten und Gesellschaftsschichten stehen dem Übertritt zum Christentum ungeheure Schwierigkeiten entgegen, und es gehört Heldenmut und Tatkraft dazu, diesen für das ganze Leben entscheidenden Schritt zu tun, — gerade zwei Tugenden, welche dem Hindu besonders selten zu eigen sind. Daher ist es begreiflich, daß in diesen Schichten viele vor dem Übertritt zurückschrecken, ihn hinausschieben und sich bei einem vielleicht warm empfundenen und aus der Schrift fleißig genährten Glauben beruhigen. Die Zahl der Nikodemusse, der „Borderers", wie man

sie in Indien nennt (die „auf der Grenze" — border — stehen bleiben), ist auf keinem Missionsfelde so groß wie in Indien. Umgekehrt bei den niedersten Volksschichten und den Waldvölkern kommt die Mission als eine Helferin in großer Not, als eine Erretterin aus trostloser Verkommenheit; sie nimmt nicht, sie gibt, gibt Schulung den verwahrlosten Kindern, gibt Speise, Arbeit, Existenzmittel den hungernden Eltern, gibt eine sozial angesehenere Stellung. Da ist der Übertritt leichter, lockender; die Mission hat dem Einströmen einen Damm entgegenzusetzen, damit nicht unlautere Elemente nur aus irdischen Beweggründen sich eindrängen. Es ist wohlfeil, aber ungerecht, die numerischen Erfolge hüben und drüben zu vergleichen und die Arbeit an der einen Volksschicht als frucht- und aussichtslos, die an der andern als ein Wehen des Heiligen Geistes, als ein neues Pfingsten darzustellen.

Aber wir haben keinen andern Maßstab als die Zahlen, und in unserer realistischen Zeit sind denn doch zuverlässige Zahlenreihen wenigstens von relativem Werte. Wir setzen zunächst hierher eine Religionsstatistik für Indien und Barma.

Tabelle A.

	1891	1901	1911	1921
Christen insgesamt	2 284 380	2 923 241	3 876 196	4 754 979
Eingeborene Christen	2 036 590	2 664 313	3 574 770	4 452 648
Europ. und Euras. Christen	247 790	258 928	301 000	302 331
Hindu	207 731 727	207 147 026	217 586 920	216 734 586
Mohammedaner	57 321 164	62 458 077	66 623 412	68 735 233
Buddhisten	7 131 361	9 476 759	10 721 453	11 571 268
Dschaina	1 416 638	1 334 148	1 248 162	1 178 596
Animisten	9 280 467	8 584 146	10 295 188	9 774 611
Sikh	1 907 833	2 195 339	3 014 466	3 238 803
Parsi	89 904	94 190	100 096	101 778
Juden	17 194	18 228	20 980	21 778
Unklassifizierte	42 763	129 900		17 989
	287 223 431	294 361 056	315 132 537	318 942 480

Uns interessiert in erster Linie die indische Christenheit. Wir setzen nebeneinander drei Tabellen, von denen die eine (B) die gesamte Christenheit auf die Provinzen Indiens verteilt, die andere (C) die protestantischen indischen Christen von den übrigen Kategorien der Christen sondert, die dritte (D) die Christen nach den wichtigeren Denominationen ordnet:

Tabelle B.

	1881	1891	1901	1911
Assam	7 093	16 844	35 968	106 659
Bengalen	128 135	192 484	278 366	357 914
Vereinigte Provinzen und Audh	47 673	58 518	102 955	179 694
Pandschab u. Nordwest-Grenzprov.	33 699	57 135	76 312	206 524
Radschputana	3 519	4 548	6 552	9 688
Bombay-Präsidentschaft	145 925	170 655	227 778	242 860
Zentral-Indien	20 373	20 666	36 080	82 759
Madras-Präsidentschaft	1 391 998	1 642 618	2 011 404	2 463 168
Barma	84 219	111 982	133 619	210 081

Diese indische Christenheit gliedern wir in 5 Kategorien: Europäer, Eurasier, Evangelische, Katholische, syrische Eingeborene.

Tabelle C.

Im Jahre 1901 berechn. man:	Europäer	Eurasier	Evang. Inder	Kathol. Inder	Syr. Christ.
Assam	2 099	275	29 343	74 946	—
Bengalen	27 489	20 893	133 487	96 537	—
Vereinigte Prov. u. Audh	14 773	13 151	60 716	14 315	—
Pandschab und Grenzprov.	34 527	5 377	20 385	16 023	—
Radschputana	1 928	844	2 525	1 277	—
Bombay-Präsidentschaft	31 970	6 946	40 838	148 026	—
Zentral-Indien	13 420	6 469	16 749	39 187	—
Madras-Präsidentschaft	18 369	35 549	522 009	1 076 517 † 332 583 Un. Syrer	248 737
Barma	9 885	8 449	80 224	35 061	—
	169 677	87 030	825 466	1 445 261	248 737

Nach Abzug der Europäer und Eurasier (neuerdings sagt man Angloinder) verblieben indische Christen:

	1881	1891	1901	1911	1921
	1 506 098	2 036 178	2 664 313	3 574 770	4 452 646
Vermehrung um	22 %	34 %	30½ %	34,2 %	25 %

Die beiden Gebiete, in welchen das Christentum prozentual weitaus am stärksten vertreten ist, sind Travankor und Kotschin. Hier gab es

	1881	1891	1901	1911	
Travankor	498 542	526 911	697 387	903 868	
Kotschin	136 361	173 831	198 239	233 092	Christen
	634 903	700 742	895 626	1 136 960	

Die Zahl der syrischen (Thomas)Christen hatte sich von

	1901	auf 1911 vermehrt
	248 737	315 157
der mit Rom unierten Syrer	332 583	413 134
der Römischen Katholiken	1 076 517	1 393 720

Verteilen wir die eingeborenen protestantischen Christen auf die wichtigeren Denominationen. Hierbei müssen wir neben die Zahlen des Missionszensus wenigstens in Klammern die des Regierungszensus setzen, weil sie zum Teil stark voneinander abweichen:

Tabelle D.

	1901		1911
Anglikaner	225 907	(305 907)	332 372
Baptisten	323 719	(216 915)	331 540
Lutheraner und Verwandte	108 207	(153 768)	216 842
Methodisten	138 796	(68 489)	162 277
Presbyterianer	57 315	(43 064)	164 068
Kongregationalisten	107 978	(37 313)	134 240

Tabelle E.

Es ist endlich von Interesse zu vergleichen, ein wie großer Anteil an diesem zahlenmäßigen Ergebnis den Missionsgesellschaften der verschiedenen Länder zufällt. Nach den Missions-Statistiken von 1910 und 1916 gehörten

1910

	Kommunikanten	Getaufte	Anhänger	Zusammen
den amerikanischen Missionen an	324 494	418 775	725 321	1 468 590
den britischen Missionen	143 227	352 758	554 170	1 050 155
den kontinentalen Missionen	51 733	125 999	153 032	340 764

1916

	Kommunikanten	Getaufte	Anhänger	Zusammen
den amerikanischen Missionen an	328 763	154 240	236 759	719 722
den britischen Missionen	164 624	251 588	100 538	516 750
den kontinentalen Missionen	64 085	38 822	71 746	174 653

Allerdings muß diese letzte Tabelle (E) erheblich in Unordnung sein; denn bei dem starken Wachstum der protestantischen Missionsgemeinden ist ihre Verminderung um fast 50 % in allen drei Hauptgruppen durchaus unwahrscheinlich. Hier werden hoffentlich die beiden demnächst zu erwartenden Zensus (der britische Regierungszensus und der in der Vorbereitung befindliche neue statistische Missionsatlas) Klarheit schaffen.

2. Die Zusammensetzung der protestantischen Missionsgemeinden. Sowohl um diese Christenscharen gerecht zu beurteilen, wie um in die innere Entwicklung der Mission einen Einblick zu gewinnen, ist es von Wichtigkeit, die Zusammensetzung der Missionsgemeinden zu analysieren. Sie bestehen in der Hauptsache aus fünf Schichten. Schon im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts haben sich

in allen Missionen einzelne Hindu und Mohammedaner angeschlossen. Fehlten auch unter ihnen Vertreter der respektablen Klassen und selbst vereinzelte Brahmanen nicht, so gehörten sie doch überwiegend den niedern und niedersten Volksschichten an. Nicht selten waren es Leute, welche durch irgend ein Vergehen oder Versehen ihrer Kaste verlustig gegangen waren, und die nun bei der Mission einen Unterschlupf suchten. Häufig waren es losgelöste Volkssplitter, welche als Diener, Händler, fahrende Bettler, auch wohl als Sepoys fern von ihrer Heimat und ihrem Volkstum sich dem Einfluß der fremden Lehre leichter aufschlossen. Fast immer hatten sie entweder schon vorher keine gesicherte Existenz gehabt oder diese bei dem Übertritt zum Christentum verloren. Die Missionare, welche auf diese Erstlinge mit mütterlicher Zärtlichkeit blickten und mehr die mit dem Übertritt verbundenen Opfer als die Mängel der Übergetretenen sahen, nahmen sich dieser kleinen, bunt zusammengewürfelten Gemeindlein mit größter Gewissenhaftigkeit an. Meist durften sich die Bekehrten auf dem Missionsgehöft oder in dessen Nähe auf einem von der Mission erworbenen Grundstück ansiedeln. Soviel als möglich fiel für jeden ein Pöstchen ab, das zum Lebensunterhalt notdürftig ausreichte; die Kinder wurden mehr oder weniger auf Missionskosten erzogen; in Not- und Krankheitszeiten kargte man mit Almosen nicht. Der Missionar war Ma-bap, „Mutter-Vater" für die Gemeinde, diese meist in völliger finanzieller, sozialer und geistiger Abhängigkeit von der Mission. „Baracken-System" haben die indischen Christen später selbst ironisch diese patriarchalische Zeit genannt.

In der Hungersnot des Jahres 1837 sammelten zum ersten Male die Missionare Hungerwaisen in größerem Maßstabe und gründeten für sie Waisenhäuser, von denen manche wie die zu Sigra bei Benares, Sikandra bei Agra bald große Bedeutung gewannen. Es lag in der Natur der Sache, daß spätestens ein Jahrzehnt nach der Hungersnot die Erziehungsarbeit an den Hungerwaisen abgeschlossen war. Dann füllten sich die Häuser mit den Kindern der Christengemeinden, bis eine neue Notzeit neue Scharen von Hungerwaisen hineinführte. Zumal in Nordindien, wo der Missionserfolg fast durchgängig sehr spärlich war, lag der Gedanke nahe, aus diesen der Mission oft im zarten Alter anvertrauten Pfleglingen zuverlässige Christengemeinden heranzuziehen und in ihnen dem heidnischen Volke einen Anschauungsunterricht vom christlichen Gemeindeleben im großen Stile vor Augen zu stellen. Zugleich war damit

die Möglichkeit gegeben, ein solide durchgebildetes Helferpersonal für den Missionsdienst zu erziehen. Es sind während des zweiten und dritten Drittels des Jahrhunderts immer einige tausend Kinder in den Missions-Waisenhäusern gewesen. Erst während der großen Notzeiten am Schluß des Jahrhunderts, 1896/97 und 1899/1900 wurden Waisenhäuser in Menge gegründet. Um die Jahrhundertwende zählte Dennis 115 Waisenhäuser mit 8960 Knaben und Mädchen. (Cent. Survey 216ff.) Zwei Jahre später berechnete man, daß 25000 Waisenkinder in der Pflege der evangelischen Mission standen (Intell. 1903, 722; 1902, 19). Was die Mission an diesen Scharen von Kindern getan hat, welche ohne ihre Hilfe dem sichern Verderben verfallen wären, gehört zu den Ruhmesblättern der indischen Missionsgeschichte.

Die Aufgabe, welche die Mission an und mit diesen Kindern übernommen hatte, war schwieriger und komplizierter, als sich zunächst übersehen ließ. Natürlich wehrt sich in Notzeiten auch der Hinduismus für seine Glieder; meist nur die Kinder der ärmsten und verkommensten Volksschichten fallen der Mission zu. Sind nun diese Schichten ohnehin infolge der jahrhundertelangen Unterdrückung meist überaus stumpf und dumpf, so haben zudem diese Kinder meist noch vor der Aufnahme in den Waisenhäusern furchtbare Notzeiten durchgemacht, in welchen sie an Leib und Geist Schaden gelitten haben, oft auch an der Seele verroht sind. Sie bieten eine ebenso schwierige wie undankbare Erzieher-Aufgabe. Meist wurden die Kinder bald nach der Aufnahme getauft; das garantierte allerdings eine solide christliche Erziehung, aber machte zugleich auch die Mission auf Lebenszeit für diese Kinder verantwortlich; denn dadurch waren sie aus dem Kastensystem endgültig ausgeschieden. Sie mußten Christen bleiben, sonst waren sie sozial und moralisch verloren! Ist's zu verwundern, daß unter diesen Umständen ein großer Prozentsatz dieser Waisenkinder Sorgensteine für die Missionare und nicht selten eine Schande für die Mission wurden? Die Mission hatte natürlich an allen aufgenommenen Kindern Vater- und Mutterstelle zu übernehmen, also auch für die Existenz und das Fortkommen aller den Waisenhäusern Entwachsenen zu sorgen. Neigt nun schon an sich der indische Volkscharakter in hohem Maße zur Abhängigkeit, zur Anlehnung und Unterwürfigkeit unter einen Stärkeren, wie sollten die Kinderscharen angeleitet werden, von der Mission unabhängig auf eigenen Füßen zu stehen, sich selbst ein oft kümmerliches Brot zu verdienen,

da sie an der Mission einen so „unermeßlich reichen Mabap" hatten! Soviel als möglich erzog sie die Mission zu Gehilfen in Kirche und Schule; und daß die meisten nordindischen Missionen einen ausgezeichneten eingeborenen Helferstab haben, ist großenteils ein Verdienst dieser Waisenhäuser. Aber bei der Herkunft der Kinder ist es nicht verwunderlich, daß nur bei einem geringen Prozentsatz die Begabung zu dieser höheren Ausbildung ausreichte. Man versuchte sie im Ackerbau zu beschäftigen, aus dessen ländlichen Kreisen die meisten Kinder stammten. Man gründete christliche Ackerbaudörfer; am bekanntesten sind Sikandra bei Agra, Basharatpar und Sternpur bei Gorakhpur und Annfield im Dehra Dun geworden.*) Allein auch dieses „Dorfsystem", wo die Christen in finanzieller Abhängigkeit von der Mission und auf Missionsacker lebten, war wenig geeignet, selbständige Christen mit christlichem Rückgrat zu entwickeln; und nachdem die Kinder schon durch ihre christliche Anstaltserziehung dem umgebenden Volkstume entfremdet waren, wurden sie in diesen Christendörfern vollends verkapselte Fremdkörper ohne lebendige Anziehungskraft für die umwohnenden Heiden.

Man suchte die Christen in Handwerken auszubilden. Allein bei der starren Kastengliederung des Hinduismus ist es nur in einer

*) Das Christendorf Sigra bei Benares lag innerhalb des Missionsgehöfts, ähnelte also dem „Baracken-System". Das Dorf Muirabad vor den Toren von Allahabad war eine Stiftung des frommen Gouverneurs der Nordwest-Provinzen Sir Will. Muir, hauptsächlich für Christen, welche in den Bureaus und Faktoreien der nahen Hauptstadt angestellt waren. Das Christendorf Sharanpur bei Nasik beschäftigte seine Bewohner mit Wagenbau und ähnlichen Arbeiten. Neuerdings ist die Idee, die armen Christen in Ackerbaudörfern anzusiedeln mit neuem Eifer wieder aufgenommen, in größerem Maßstabe von den irischen Presbyterianern in Gudscherad und Kathiawar, von der CMS. im Pandschab — Clarkabad, Montgomerywala, Jsapur, Batemanabad —, und von der Verein. schott. Freikirche im Sengelpat-Distrikte. — Andreiapuram nach Miss. Andrews, Melrosapuram —, in kleinerem Umfang von der SPG. im Tritschinapalli-Bezirke, von der Leipziger Miss. im Madras-Landbezirke, von den Hermannsburgern, Breklumern u. a. Die Madrasser Konferenz 1902 hat allen Miss.-Ges. diesen Weg warm empfohlen (Rep. der Madras Dez.-Konf. 1902, 146). Wenn die Regierung größere und nicht ganz unfruchtbare Ländereien für solche Zwecke zur Verfügung stellt, — wie besonders im Pandschab mit erfreulicher Bereitwilligkeit geschehen — ist dieser Weg natürlich gangbar. Sonst machen die großen Kosten für Erwerbung des Grundbesitzes und die Unsicherheit einer auch nur mäßigen Verzinsung des darin angelegten Kapitals fast unüberwindliche Schwierigkeiten, wie besonders die Leipziger Mission im Madras-Landbezirke erfahren hat. Die religiös-sittlichen Vorteile und die Gefahren dieses Systems sind heute dieselben wie im 2. Dritte des 19. Jahrhunderts.

beschränkten Zahl von Handwerken für Nichtkastengenossen möglich, einen gewinnbringenden Beruf zu treiben. Die Heiden lassen einfach bei den Christen als nicht zur Zunft gehörig nicht arbeiten. Es blieben daher nur zwei Auswege übrig: Entweder mußte sich die Mission selbst entschließen, handwerk- und fabrikmäßige Betriebe in großem Maßstabe einzurichten — diesen Weg hat die Basler Mission in Malabar und Kanara mit großem Geschick und Erfolg betreten. Oder es mußten Handwerke und Beschäftigungen gewählt werden, welche eine Anlehnung an das immer zahlreicher im Lande auftretende englische Element gestatteten, Schreiber- und Sekretärsdienst, Setzerei und Druckerei, Arbeiten in den europäischen Fabrikbetrieben und dgl. Bis zum Militär-Aufstand von 1857 waren die nordindischen Regierungen spröde, Christen in ihren Betrieben anzustellen — zum Nachteil der Christen, aber auch zum Schaden der Fremdherrschaft. Das ist seither besser geworden; aber auch jetzt noch haben die Christen Mühe, sich in den europäischen Betrieben zu behaupten, denn die Hindu und Mohammedaner bieten meist alles auf, sie herauszubeißen. Und die, welche weder im Missionsdienst noch in Handwerken brauchbar waren? Die waren und blieben die Sorgenkinder der Mission. Oft versuchten sie, als Diener bei Engländern oder andern Europäern ihr Brot zu suchen; aber in dieser versuchungsreichen Stellung, oft als einzige Christen unter einer zahlreichen, mißgünstigen heidnischen Dienerschaft, bei einer vielleicht nichts weniger als entschieden christlichen Herrschaft, welche noch dazu durch den weitverbreiteten Klatsch gegen sie eingenommen war, bewährten sie sich auch nicht. Sie wurden mit Schande fortgejagt; die Europäer hatten einen Beweis mehr, daß „die indischen Christen nichts taugen", — und der Mission blieb am letzten Ende nichts übrig, als ihre mißratenen Kinder durchzufüttern! Und doch ist die aufopferungsreiche und selbstverleugnende Arbeit an den Waisenkindern im ganzen reich belohnt. Sie, ihre Kinder und Kindeskinder bilden das Rückgrat fast aller städtischen Gemeinden in Bengalen und den Vereinigten Provinzen. Und der Leiter eines der größten und bekanntesten Waisenhäuser, Sikandra bei Agra, versicherte dem Verfasser, daß nach seiner sorgfältigen Prüfung doch nur ganz wenige der daraus hervorgewachsenen Familien verloren gegangen seien, und weitaus die meisten respektable Stellungen inne haben, eine zumal in der zweiten und dritten Generation an Intelligenz und moralischer Kraft erfreulich wachsende Gesellschaft.

Bei der unverhältnismäßig großen Zahl von Waisenkindern, welche sich in den Missionswaisenhäusern befinden, beschäftigt die Frage ihrer Erziehung zu unabhängigen Lebensstellungen mehr als je die Gemüter der Missionare. Man ist sich darüber klar, daß unter den jetzigen Verhältnissen gewerbliche Stellungen das gewiesene Ziel sind; „Industrie"-Missionen sind deshalb die Losung des Tages. Die tatkräftigen Schotten haben eine „schottische Missionsindustrie-Gesellschaft" (Scottish Miss. Indust. Comp.) gegründet, welche z. B. von der Vereinigten schottischen Freikirche ihre Missionsdruckereien in Adschmir und Puna übernommen und ausgedehnt hat. Eine zweite Industrial Miss. Aid. Soc. seit 1897 unterhält eine eigene gut eingerichtete Teppichweberei in Ahmednagar hauptsächlich für die Waisen der AB.-Mission, vor allem aber will sie 1. ein Auskunftsbureau sein, um allen Missionaren bei der Auswahl passender Industriezweige, der Beschaffung des erforderlichen Handwerkszeugs und dergleichen behilflich zu sein; 2. ein Vermittlungsbureau für den Verkauf der in diesen Werkstätten hergestellten Produkte. Zu diesem letztern Zweck hat sie in Bombay und London verschiedene Läden und Geschäfte eingerichtet. Ihr Gründer und Leiter ist H. W. Fry in London. Weit über den Bereich dieser immerhin nicht sehr kapitalkräftigen Hilfsgesellschaften werden Industrie-Werkstätten und -Schulen in fast allen Missionen vom Himalaja im Norden bis zur Südspitze von Ceylon eingerichtet. Sie bilden — neben den Schulen, der Senana-Arbeit und der ärztlichen Mission — in neuester Zeit einen wesentlichen Bestandteil des Missionsorganismus. Sie sind aber im Unterschied von den andern Missionszweigen fast ausschließlich für die Erziehung und Hebung der heranwachsenden Christengemeinde bestimmt; deshalb haben wir sie nicht im 5., sondern erst in diesem 6. Kapitel behandelt.

Waren im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts Glieder der höchsten Kasten unter den Bekehrten nur selten gewesen, so mehrten sich seit 1830 unter dem Banne der glänzenden Persönlichkeit Dr. Duffs und bald auch im Zusammenhang mit den überall nach seinem Muster gegründeten Missionshochschulen die Übertritte von Brahmanen und anderen Gliedern der Priester- und der Geistesaristokratie des Landes. Unter Duffs direktem Einfluß traten ihrer 48 über. Die Banerjea und Chatterjea, die Mukerjea und Datt, die Ghose und Chakerbatty und andere bildeten ein ganz neues Element in der indischen Christenheit. Diese Kategorie ist gottlob! seither

nicht wieder ausgestorben. Auch aus dem Geistesadel des Islam erfolgten Übertritte. Der bekannte, 1903 verstorbene Imad ud din machte in seinem an den Religionskongreß in Chicago 1893 gerichteten Vortrag einige 90 hervorragende zum Christentum bekehrte Mohammedaner namhaft. Diese Aristokraten des Geistes und des Herzens, welche fast alle um Christi willen Familie und Vermögen, Lebensstellung und Aussichten im Stich gelassen haben, sind die Säulen der indischen Christenheit. Trotzdem müssen wir anerkennen, daß ihr Eintritt in die Mission zumal in den ersten Jahrzehnten empfindliche Schwierigkeiten bereitete. Jene weitgehende Abhängigkeit, in welcher sich die Gemeinden im Rahmen des „Baracken-" und des „Dorfsystems" von der Mission befanden, sagte diesen freien und großen Geistern begreiflicherweise nicht zu; sie waren leicht geneigt, sich auf die Seite der „Unterdrückten" zu schlagen und der Mission vorzuwerfen, daß sie die Christen am Gängelbande führe und ihre Erziehung zu mannhafter Selbständigkeit vernachlässige. Sie waren die natürlichen Führer und Pastoren der gesammelten Gemeinden; aber gerade sie verwickelten die ohnehin schon schwierige Frage von deren geordneter geistlicher Versorgung, indem sie vermöge ihrer Vergangenheit und ihrer Lebensstellung — mit Recht — Gehälter beanspruchten, welche die armen Gemeinden nicht bezahlen konnten. Sie waren die wertvollsten Bundesgenossen der ausländischen Missionare in dem Geisteskampfe gegen Hinduismus und Islam und haben zum Teil sowohl in der Erforschung wie in der wirksamen Bekämpfung dieser Systeme Großes geleistet — wir erinnern nur an Nehemiah Goreh, den erwähnten Imad ud din und Thakurdas; — aber eben deswegen war es schwierig, ihre innere und äußere Stellung zwischen den Missionaren und den Gemeinden zu allseitiger Zufriedenheit abzugrenzen. Aber diese Schwierigkeiten, auch wo sie vorübergehend zu Mißverständnissen und Auseinandersetzungen auf den großen Missionskonferenzen führten, waren doch nur dazu da, um überwunden zu werden. Mit diesem Kontingent aus der Geistesaristokratie des Landes dokumentierte die Mission öffentlich, daß sie auf alle Klassen Indiens Anspruch mache, und daß sie auch die höchsten Gaben des indischen Geistes im Dienste des Meisters und zum Bau seines Reiches zu gebrauchen verstehe.

In der vierten Missionsperiode (1857—80) trat ein neuer Faktor in den Vordergrund und zog ein Vierteljahrhundert lang die Augen auf sich, die Berg- und Waldvölker, die Aboriginer Indiens. Seit

der Glanzperiode der Tinnevely-Mission (1820—45) hatte die indische Mission so massenhafte und vielversprechende Übertritte nicht erlebt, wie sie nun unter den Kol und Santal stattfanden. Und was besonders erfreulich war, die hier gestellte Missionsaufgabe entsprach recht eigentlich dem Ideal von Missionsarbeit, das man sich nach den Erfahrungen in Afrika und Polynesien in der Heimat gebildet hatte: einfache Ackerbauer- und Jägervölker klopften an die Tür der christlichen Kirche und begehrten Einlaß; Gemeinden, Kirchen, Schulen, Lehrer- und Predigerstand, alles konnte in größter Einfachheit und von unten herauf gebaut werden; zu allem konnte man die in den Gemeinden selbst vorhandenen Gaben und Kräfte benutzen. All den schwerfälligen Apparat des indischen Missionsbetriebs, Schul-, ärztliche-, Senana-, Industrie-Mission usw. konnte man hier entbehren. Und gerade in der Beschränkung auf das Vorhandene, in seiner Entwicklung zeigte sich der Meister. Es ist bemerkenswert, daß im allgemeinen die Engländer und Amerikaner keine glückliche Hand in der Durchführung der Aboriginer-Missionen gehabt haben; man vergleiche nur die SPG.-Mission mit der Goßnerschen in Tschota Nagpur oder die CMS. mit der Indian Home Mission in Santalistan. Sie bringen den schwerfälligen, institutionellen Apparat, der sonst in Indien erprobt ist, auch in diesen einfacheren Verhältnissen zur Anwendung und erschweren sich dadurch die Aufgabe. Und das ist eine noch ungelöste Frage, in welchem Umfange es nötig ist, neben der Christianisierung auch an der sozialen und wirtschaftlichen Hebung dieser Aboriginer zu arbeiten. Die beiden wirksamsten Missionen auf diesem Gebiete, die Goßnersche Kols- und die skandinavische Santal-Mission, sind geneigt, ihre Pflegebefohlenen nur eben in dem ererbten Besitzstande zu behaupten und sie dadurch lebensfähig zu erhalten, bei jeder weitergehenden Erziehung und Ausbildung der Lehrer und Prediger aber mit Fleiß im Auge zu behalten, daß die also Geförderten nicht aus dem Rahmen ihres Volkstums herauswachsen.

Wir haben schon in der geschichtlichen Übersicht darauf hingewiesen, daß die Hauptmasse der indischen Christen von Anfang der neueren Missionszeit an den niedern Schichten der unteren Sudrakasten und der Kastenlosen entstammt. Mag einem ungeübten Europäer-Auge der Unterschied dieser beiden Schichten minder wichtig erscheinen, für indische Verhältnisse ist er von Bedeutung. Zu den niedersten Sudra-Schichten gehören die Schanar von Tinnevely und Travankor,

die Mala des mittleren und nördlichen Telugulandes, die Mazhabi-Sikhs in Audh und im Pandschab; zu den Kastenlosen die Pareiar des mittleren und nördlichen Tamil-Gebietes, die Madiga des Telugu-Landes, die Mahar und Mang des Mahratta-Landes, die Tschamar, Mehtar und Tschuhras Nordindiens u. a. Es gehört zu den anziehendsten Aufgaben eines Missionsschriftstellers nachzuforschen, wie bald hier bald dort eine dieser Volksgruppen erfaßt und zur Mission hingezogen wird, wie in mehr oder weniger großem Umfang Massenübertritte erfolgen, wie Bewegungen fast ebenso plötzlich wieder zum Stillstand kommen, wie sie angefangen haben. Wir haben hier nur zu fragen, welche Aufgaben die Arbeit an diesen niedern Kasten, besonders an den aus ihnen gewonnenen Massengemeinden stellt. War man zu Zeiten — wie in den Anfängen der Schanar-Mission in Tinnevely oder bei der Erweckung großer Scharen von Madiga und Mala nach der großen Hungersnot 1876 bis 1879 — zumal in enthusiastischen heimatlichen Kreisen geneigt, über neue Ausgießungen des Heiligen Geistes zu triumphieren, so hat sich besonders auf dem Missionsfelde selbst allgemein eine nüchterne, den vorliegenden Verhältnissen gerecht werdende Auffassung geltend gemacht. Diese Scharen werden überwiegend von irdischen, sozialen Beweggründen zur Mission hingezogen. Nach der jahrhundertelangen, unbarmherzigen Unterdrückung seitens der oberen Kasten, welche auch Bildung und Kultur als ihr ausschließliches Privilegium in Anspruch nehmen und die niedern Kasten in gänzlicher Unwissenheit und in dem öden, finstern Dämonenkult erhalten, dämmert bei den niedern Kasten die Erkenntnis, daß eine neue Zeit für sie anbreche, und daß die Mission ihnen barmherzig die Hand entgegenstrecke, um sie zu einem menschenwürdigen Dasein zu führen. Wenn es die große Devise der Mission ist: den Armen wird das Evangelium gepredigt, so ist es eine der demütigen Diener des selbstverleugnenden Meisters würdige Aufgabe, sich der Auswürflinge der indischen Gesellschaft anzunehmen, aber allerdings eine dornenvolle Aufgabe; Staat zu machen ist in weitaus den meisten Fällen mit diesen Pariachristen nicht; es klebt ihnen meist, auch wenn sie bereits getauft sind, noch soviel leiblicher und moralischer Schmutz aus ihrer finstern Vergangenheit an, daß die Kritiker ein leichtes Spiel haben, die Schale ihres Hohnes über diese Pariamissionen und ihre „Reischristen“ auszuschütten. Und die Mission weiß auch, welche Gefahren für ihren Betrieb ihr aus diesen „Massenbewegungen“ erwachsen. Sind die Motive der übertretenden

Klassen vorwiegend sozialer Art, so ist es der Mission doch eben nur in beschränktem Maße möglich zu helfen; soweit die erwartete Hilfe nicht eintritt, werden die Übergetretenen leicht enttäuscht; die wirklich geleistete Hilfe nehmen sie als eine selbstverständliche Belohnung für den Eintritt in die christliche Kirche hin, ohne dafür zu danken; und wenn sie diese soziale Hilfsleistung in ihrer Lebensstellung emporhebt, werden sie leicht gegen die früher über ihnen stehenden Kasten impertinent und hochmütig. Die Massenübertritte erschweren zudem der Mission die unerläßliche Arbeit sorgfältiger Unterweisung der Einzelnen; die Frauen werden leicht vernachlässigt; die spezielle Seelenpflege erlahmt, und viel heidnischer Sauerteig in Anschauungen und Sitten wird mit eingeschleppt (Bombay Dez. Miss.-Konf. 1892, 567 ff.). Man hat in Missionskreisen reiflich erwogen, ob es weise ist, die indische Christenheit durch zu starken Zufluß von Pariagemeinden zu sehr zu proletarisieren und dadurch das Christentum als die Religion der Paria den höheren Ständen erst recht verächtlich und unannehmbar zu machen. Andererseits ist bei der bekannten Willensschwachheit dem Hindu der Übertritt in einer geschlossenen Masse leichter, als wenn er einzeln den großen Schritt tun soll; große Erfolge sind nur in Massenbewegungen möglich.

In der dumpfen Unterdrückung und Geistesöde des früheren, heidnischen Zustandes können und dürfen die Missionare die zu ihnen übergetretenen Scharen nicht lassen. Welche Anforderungen sind an die in aller geistigen Arbeit Unerfahrenen, die noch nie etwas schulmäßig gelernt haben, zu stellen, ehe sie zur Taufe zugelassen werden? In welchem Umfang und auf welchen Wegen darf oder soll die Mission an der sozialen Hebung dieser Massen arbeiten? Als zum ersten Male in der Tinnevely-Mission und bei der Bewegung im Krischnagar-Distrikt in Bengalen diese Aufgaben an die Mission herantraten, glaubte man sie am einfachsten und wirksamsten dadurch lösen zu können, daß man niedere und höhere Schulen einrichtete und möglichst viele Knaben und Mädchen, welche irgend dazu ausreichende Begabung zu zeigen schienen, mit reichlichen Unterstützungen durch diese Schulen führte und sie dann entweder im Missionsdienst verwendete oder ihnen einträgliche Stellen im niedern Staatsdienste verschaffte. Allein nach den Erfahrungen eines halben Jahrhunderts ist man doch zweifelhaft geworden, ob es wohlgetan ist, so viele von einer Volksschicht über ihren Stand zu erziehen. Die Basler Mission schlug mit den großen Mitteln, welche ihr in hochherziger Weise die

mit ihr verbundene Missionshandlungs-Gesellschaft zur Verfügung stellte, den Weg ein, Arbeitsgelegenheit in großem Stile für die Katechumenen und Christen zu schaffen und fabrikartige Betriebe einzurichten. In verschiedenen Teilen des Landes ist der bei den indischen Verhältnissen naheliegende Versuch gemacht, die Christen zu Kleinbauern auf eigenem Grunde zu erziehen. Allein dazu gehören beträchtliche Geldmittel, sehr tüchtige und zuverlässige Aufseher und geduldiges Geschick, sich in die durchaus fremdartigen Lebensbedingungen des indischen Ackerbaus hineinzufinden. Die in dieser Richtung bisher gemachten Erfahrungen sind im allgemeinen nicht ermutigend. Neuerdings erwägt man in Nord- wie in Südindien, ob nicht irgendwelche Industrien und Handwerke herauszufinden seien, welche ohne größeres Anlagekapital und ohne schwerfällige Missionsbetriebe die Unterlage zur Schaffung eines erwerbskräftigen und unabhängigen christlichen Handwerkerstandes bieten. Es ist nicht zu verkennen, daß — um mit den Worten des bahnbrechenden amerikanischen Missionssekretärs Rufus Anderson zu reden — dadurch „die Mission in Gefahr ist, durch die Überlegenheit unserer Bildung über die der heidnischen Welt den lediglich geistlichen Missionszweck etwas zu trüben durch Beimischung von zuviel Zivilisationsabsichten und -mitteln, Erziehung zum Ackerbau und allerlei Handwerken usw." Allein wenn bei den Tausenden von aufgenommenen Waisenkindern eine derartige wirtschaftliche Ausrüstung und Befähigung zu einer selbständigen Existenz zweifellos Vaterpflicht der Mission ist, so kann sie auch bei den durch die Taufe unter ihre Obhut gekommenen, sonst erbarmungslos unterdrückten Kastenlosen sich einer ähnlichen Verantwortlichkeit nicht entziehen. Nur darf sie dabei den geistlichen Charakter ihrer Aufgabe, welcher allein die Wurzel ihrer Kraft ist, nie aus dem Auge verlieren und nie vergessen, daß derartige Bestrebungen zur Hebung des Kulturstandes für sie nur Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck sind.

Wir lassen uns auf die Frage nach der Beurteilung der indischen Missionsgemeinden weder nach der Seite ein, welche Anklagen und Vorwürfe gegen sie seitens ihrer Kritiker und Gegner erhoben werden, noch auf der andern Seite, welcher Maßstab an ihre religiös-sittliche Qualifikation gelegt werden sollte. Die Kritiken der Gegner sind der Dornenkranz der Missionare; sie wissen gar wohl, wieviel schwache Seiten ihr Werk hat, und daß gerade die Christen, mit welchen die Beamten und Globetrotter am ehesten in Berührung kommen, die

Diener in europäischen Häusern und die aufdringlichen Paria-Parvenüs in den Großstädten, die Schmerzenskinder, oft die verlorenen Söhne der Mission sind. Andererseits liegen die Verhältnisse in den einzelnen Gruppen von Missionschristen so verschieden, daß man ihnen nur durch sorgfältiges Abwägen sowohl der Vergangenheit, aus welcher sie stammen, wie der Umgebung, in welcher sie leben, gerecht werden kann. Daß die Mission als Volkserzieherin großen Stils doch trotz vieler Mißgriffe im einzelnen auch in Indien Hervorragendes leistet, dafür sei es nur gestattet, kurz auf drei Punkte hinzuweisen. Kaum eine Mission ist von Freund und Feind so heftig kritisiert wie die CMS.-Mission im Krischnagar-Distrikt. Und trotz allem liegt heute die Tatsache vor, daß die jetzt lebende dritte Christengeneration an Intelligenz und wirtschaftlicher Tüchtigkeit unter der gewissenhaften Pflege der Mission so erstarkt ist, daß die engen Verhältnisse ihrer Väter längst für sie nicht mehr ausreichen und eine sehr starke Abwanderung nach Kalkutta und seiner Umgegend stattfindet. Man sagte mir in Krischnagar, daß die Hälfte aller evangelischen Christen in den Kalkuttaer Gemeinden aus eingewanderten Krischnagarern bestehe, die es zu einer behäbigen Existenz gebracht. Ich sprach in Muirabad, dem stattlichen Christendorfe bei Allahabad, mein Erstaunen über die offenkundigen Zeichen eines behaglichen Wohlstandes aus; es wurde mir geantwortet, daß die zweite und dritte Generation der den Missionswaisenhäusern entwachsenen Christen es fast ausnahmslos zu respektabeln und einträglichen Lebensstellungen gebracht haben. Und der blutige Aufstand der raufluſtigen Marawer gegen die Schanar in Tinnevely und Madura im Sommer 1899 hatte seinen tieferen Grund in dem Wohlstand und der wachsenden Intelligenz der in der Pflege der Mission geistig und wirtschaftlich erstarkten Schanar. Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß die indischen Christen auch schon selbst anfangen, sich durch gegenseitige Versicherung gegen Verarmung und plötzliche Unglücksfälle sicher zu stellen. In der CMS.-Gemeinde von Madras besteht seit 1884 ein „Madras Native christian Provident Fund“ mit einem Kapital von etwa 34000 Rupie, dessen 653 Mitglieder sich oder ihren Angehörigen durch regelmäßige Einzahlungen eine Leibrente oder Lebensversicherung verschaffen; in den 21 Jahren bis 1905 sind aus dieser Kasse 93330 Mark Renten an Witwen und Waisen der Christen gezahlt.

In Kalkutta besteht eine noch erheblich kapitalkräftigere derartige gegenseitige Versicherungsgesellschaft der Christen in Verbindung mit der Londoner Bhowanipur-Mission.

3. Der eingeborene Lehrstand. Daß die auswärtigen Missionare sich einen einheimischen Lehrstand als Gehilfen heranziehen und zur Seite stellen mußten, war schon den Vätern der dänisch-halleschen Mission gewiß, und sie haben wertvolle Ansätze nach dieser Richtung hin gemacht. Sie hatten noch kein Gehilfenseminar. Die Missionare bildeten sich ihre Helfer privatim aus. Besonders Chr. Fr. Schwartz bewies dabei viel Weisheit und Geschick. Zur Ordination wurden wenige, und zwar nur Sudra zugelassen. Mit der Ausdehnung des Missionswerkes seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts machte sich das Bedürfnis zahlreicher eingeborener Gehilfen immer gebieterischer geltend. Dabei kreuzten sich aber sehr verschiedene Beweggründe und Anschauungen. In den ersten Jahrzehnten wog die Neigung vor, möglichst viele Bekehrte im Missionsdienste zu verwenden, einmal weil man bei der wachsenden Größe des Missionswerkes ein stets wachsendes Bedürfnis eingeborener, der Landessprachen und -Sitten kundiger Helfer hatte; zum andern weil man dadurch den durch den Übertritt existenzlos Gewordenen auf die angemessenste und auch ihrer geistlichen Entwicklung zuträglichsten Weise eine neue Lebensstellung schuf. Man gab sich mit ihrer Ausbildung viel Mühe und fing an, einige Katechistenschulen zu gründen. Man dehnte in diesen den Unterricht zum Teil weit aus, lehrte Griechisch und Hebräisch als die Grundsprachen der Bibel und nahm mit Vorliebe als Unterrichtssprache Englisch. Aber mit der Erteilung der Ordination und der Einräumung einer relativ selbständigen Stellung war man äußerst zurückhaltend. Im Jahre 1851 gab es in allen indischen Missionen bei 493 Katechisten und Predigern erst 21 eingeborene Ordinierte! Um die Mitte des Jahrhunderts machte sich, zuerst in independenten Missionskreisen, dann allmählich in der ganzen indischen Mission die Anschauung geltend, daß die indische Christenheit für ihre ausreichende Pastoration zu sorgen habe, und daß diese so eingerichtet werden müsse, daß der Unterhalt der Prediger den Gemeinden keine unerträgliche Last auflege. Wo diese Tendenz durchdrang, verminderte man die Anforderungen an die Ausbildung der Katechisten, warf Griechisch und Latein sowie eine Menge dogmatischer Termini über Bord, erteilte den Unterricht in der Landessprache und suchte die Katechisten soweit als möglich in ihrem Volkstum zu erhalten. Nun ordinierte man derartig Vorgebildete in großer Zahl, um die gesammelten Gemeinden ausreichend mit Pastoren zu versorgen. Allein gegen diese einfachere Ausbildungsmethode

wieder fiel das Bedürfnis der Missionare nach tüchtig ausgebildeten Gehilfen bei ihrer direkten Missionsarbeit schwer ins Gewicht; wer auf dem Bazar oder der Mela mit Hindu oder Mohammedanern sich auseinandersetzen sollte, war ein geschlagener Mann, wenn er nicht durch seine geistige Ausrüstung den Gegnern gewachsen oder überlegen war; und zu dieser Ausrüstung gehört neben einer gründlichen Kenntnis der Heiligen Schrift auch eine eindringende Bekanntschaft mit den heiligen Literaturen der Gegner, womöglich in den Ursprachen, und eine genügende theologische und dialektische Geistesschulung, um sich mit diesen Religionssystemen angemessen auseinandersetzen zu können. Zudem lag es in der Natur der Sache, daß die Übergetretenen aus den hohen Kasten, welche unter heißen Kämpfen die köstliche Perle ergriffen hatten, vor Verlangen brannten, auch ihrerseits ihren Landsleuten den großen Schatz anzupreisen; und daß sie als gebildete Leute nicht nur die Fähigkeit, sondern auch den berechtigten Anspruch darauf hatten, theologisch gründlich geschult zu werden. Und die an Bildung und Intelligenz wachsenden Großstadtgemeinden brauchten, auch um sich inmitten des sie umflutenden Heidentums geistig zu behaupten, Pastoren mit einer umfassenden und soliden Bildung. Auf der andern Seite war es bedenklich, die wissenschaftliche Ausbildung der Helfer zu hoch zu schrauben: „Zu hoch erhoben über das Durchschnittsniveau der Intelligenz ihres Volkes, verlangte es sie nach kultivierteren Hörern, als sie in den Dörfern fanden, nach höherem Gehalt, als sie erlangen konnten; Predigerstellen an obskuren Orten, unter einem unwissenden Volk von niederer Kaste wollten sie nicht annehmen, und sie konnten öfters auch Rat und Mahnung von seiten ihrer Missionsväter nicht mehr ertragen. An einigen Orten erlagen sie auch der Versuchung, sich in weltliche Geschäfte einzulassen und gingen dadurch der Mission ganz verloren." So Rufus Anderson (For. Missions, S. 99f.). So lagen in der Tat sehr verschiedene Ansprüche und Antriebe zur Entwicklung des geistlichen Lehramtes vor, und es wird nicht wunder nehmen, daß sich dieselbe auf den einzelnen Missionsfeldern recht verschieden gestaltet hat.

Wir verfolgen die Entwicklung im Bereiche einer typischen Mission, der C.M.S.-Mission in der Madras-Präsidentschaft; sie zeigt besonders instruktiv die Schwankungen auf diesem Gebiete. Sie trat in Tinnevely in die Arbeit der dänisch-halleschen Mission ein. Deren Väter, besonders Schwartz hatten sich, wie erwähnt, ihre Gehilfen

privatim ausgebildet und hatten die bewährtesten unter ihnen ordiniert. Sie hatten mit den so gewonnenen Helfern im allgemeinen gute Erfahrungen gemacht; es waren Männer von großem geistlichen Ernst, von Eifer, Umsicht und geistlicher Tatkraft. Es war etwas von dem Geist der Väter auf sie übergegangen. Aber es waren ihrer wenige, und es gehörten Missionars-Persönlichkeiten, die so ganz in ihrem Berufe aufgingen, dazu, um solchen Einfluß auf die Gehilfen auszuüben. Als unter des Rhenius tatkräftiger und geschickter Leitung die Bewegung zum Christentum sich über Hunderte von Schanar-Dörfern ausbreitete, brauchte man schnell Scharen von Helfern, um möglichst in jedem Dorfe oder wenigstens jeder Gruppe von Dörfern einen Pfleger des christlichen Lebens in Schule und Kirche anzustellen. Sie ließen sich nur durch seminaristische Schulung gewinnen; Rhenius eröffnete deshalb mit Hilfe seines Mitarbeiters B. Schmid in Palamkotta ein Katechisten-Seminar und hielt es mit Zähigkeit aufrecht trotz der Sorge, welche der Kastengeist gerade bei dem Zusammenleben der Seminaristen bereitete. Aus diesem Seminar wuchs allmählich das höhere Schulwesen in Palamkotta heraus, eine High school, eine Kostschule, ein Lehrerseminar und eine Katechisten-Anstalt; die einen Schulen, um dem werdenden Lehrstande eine solide Vorbildung zur Grundlage zu geben; die andern, um sie für die Berufe in Schule und Kirche auszurüsten. Zur Ordination ließ man nur die bewährtesten Katechisten zu und war damit zurückhaltend; bis 1849 wurden in allen indischen Missionen der CMS. erst sieben Eingeborene ordiniert. Als die CMS. in der Madras-Präsidentschaft noch andere Arbeitsfelder aufnahm — in Madras, Travankor und dem Telugu-Lande, — lag es nahe, die Ausbildung des geistlichen Standes für diese Missionsfelder einheitlich zu gestalten. Es wurde deshalb 1838 in Madras unter Jos. H. Gray ein „Theologisches Seminar" gegründet, welches alle die durchlaufen sollten, die für die Ordination ins Auge gefaßt wurden; nur die niedern Grade der Elementarlehrer und Dorfkatechisten wurden auf den einzelnen Missionsfeldern ausgebildet. Diese Zentralisierung lag um so näher, als seit 1835 Madras Bischofssitz war und nach anglikanischer Anschauung nur der Bischof das zur Ordination berechtigende Examen abnehmen kann und nur er die in demselben zu stellenden Anforderungen festsetzt. Da war es einfach und bequem, dieses Seminar auch unter den Augen des Bischofs zu führen. Entsprechend den großstädtischen Verhältnissen waren die Anforderungen hoch, Englisch war Unter-

richtssprache; die theologischen Disziplinen wurden fast so traktiert wie auf den Kandidaten-Seminaren daheim. Der Mangel an europäischen Missionaren unter dem damals die CMS. litt, drängte dazu, für das schnell wachsende Werk Eingeborene zu ordinieren. Bis zum Jahre 1872 waren in den indischen Missionen der CMS. 83 Eingeborene ordiniert, weitaus die meisten in Südindien. Es gab damals in ganz Indien erst 225 eingeborene Ordinierte. Allein die Zentralisierung der Seminararbeit in Madras bewährte sich nicht. Für die Geistlichen, welche später in den bescheidenen Verhältnissen der Einöden von Tinnevely leben sollten, war es nicht günstig, wenn sie einige Jahre an die Ansprüche des anglisierten Großstadtlebens gewöhnt waren, und die schwerfällige englisch-theologische Ausrüstung paßte nicht für die einfachen Verhältnisse der Schanardörfer. Man schloß deshalb das theologische Institut in Madras, ließ dafür in Palamkotta die Preparandi Institution als Katechisten-Seminar wieder aufleben und gründete in Kottajam ein ähnliches Institut für Travankor, die Cambridge Nicholson Institution (1860). Nun führte man den Modus ein, der uns unter den einfachen Verhältnissen der Schanar-Mission als der beste erscheint: man sammelte die begabtesten Kinder der Dorfschulen in den Stations-Kostschulen; die sich darin gut machten, avanzierten entweder in das Katechisten- oder das Lehrerseminar und wurden nach Absolvierung ihres Kursus im Distrikt als Gehilfen angestellt. Wenn sie sich im praktischen Dienst eine Reihe von Jahren bewährt hatten, wurden sie nochmals zu einem abschließenden theologischen Kursus eingezogen und nach Absolvierung desselben ordiniert. Dieser ganze Lehrgang ist in Tamulisch. Neuerdings hat die CMS. von neuem Anstrengungen gemacht, ihr theologisches Ausbildungswesen höher zu heben, teils weil die städtischen Gemeinden in Madras, Masulipatam und anderswo höher ausgebildete Geistliche gebrauchen, teils weil im Zusammenhang mit der mächtig vordringenden ritualistischen Richtung das Ansehen des geistlichen Standes im Steigen begriffen ist. Sie hat es deswegen für notwendig erachtet, neben den in den Landessprachen unterrichtenden Seminaren — Kottajam in Malajalem, Palamkotta in Tamil, Masulipatam in Telugu — 1884 in Madras wieder eine Divinity School mit englischer Lehrsprache für die Gebildeten unter den Eingeborenen zu eröffen. — In Nordindien hatte sich die CMS. bis gegen 1870 mit der privaten Ausbildung von Katechisten durch einzelne dazu geeignete Missionare begnügt. Im Jahre 1868

begann Welland einen Helferkursus in Kalkutta (Bengali Preparandi Class). Erst ein Jahrzehnt später wurde der theologisch gut durchgebildete W. Blackett hinausgesandt, um ein eigentliches Seminar mit dem Ziele der Ordination (eine Divinity School) erst in Krischnagar, dann 1880 in Kalkutta zu eröffnen. Im Pandschab gründete Th. V. French, einer der hervorragendsten indischen Missionare der CMS., in Lahor eine Divinity School mit hohen Anforderungen (und obligatem hebräischen Unterricht) 1869;*) neben diesem Urdu-Seminar wurde für die Vereinigten Provinzen und die Hindu-Bevölkerung eine weitere Divinity School in Allahabad (von dem hochbegabten Dr. Hooper) 1882 und in Puna eine für die CMS.-Mission in der Bombay-Präsidentschaft gestiftet. Fast alle diese Institute sind durch ähnliche Schwankungen hindurchgegangen, wie die in der Madras-Präsidentschaft.

Bei den Wesleyanern auf Ceylon (und zwar in ihren Singhalesen-Distrikten; in dem Tamil-Distrikte von Dschaffna ist der Lehrgang in manchen Einzelheiten abweichend) mag ein Kandidat des Predigtamtes schon einige Jahre als Evangelist gedient haben, doch kann er sich dazu ebenso aus einem weltlichen Berufe oder von einer höheren Schule aus melden. Vorausgesetzt wird eine leidlich gute englische Erziehung und aufrichtige Frömmigkeit, die sich in einem einwandsfreien Wandel bewährt. Vorgeschrieben ist sodann nur ein einjähriger Kursus in dem „Theologischen Institut" Richmond Hill bei Galle; die meisten bleiben jedoch drei Jahre darin, ehe sie die Abgangsprüfung bestehen. Nach Absolvierung derselben treten sie meist nicht gleich in das geistliche Amt ein, sondern werden mehrere (1—4) Jahre als Katechisten beschäftigt und haben während dieser Zeit alljährlich ein Katechistenexamen zu bestehen. Danach werden sie wenigstens vier Jahre „Geistliche auf Probe" (Ministers on probation) und haben in dieser Zeit einen vorgeschriebenen theologischen Kursus nach bestimmten Büchern in Privatstudien zu absolvieren und haben sich darüber jährlich durch eine Prüfung auszuweisen; bestehen sie diese einmal nicht, so wird bei ihrem Avancement und in der Gehaltskala das betreffende Jahr nicht gerechnet. Erst nachdem sie diese vier Jahresprüfungen bestanden haben, im günstigsten Fall nach vier Jahren werden sie voll in den Verband des geistlichen Amtes (ministers in full connection) aufgenommen. (The Methodist

*) H. Birks, Thomas Valpy French. London 1895.

Wesl. Church. India and Ceylon, Madras 1899. 107 ff.) Dadurch steigen sie in eine höhere Gehaltsstufe und erhalten Sitz und Stimme in der Missionssynode. — Bei den Kongregationalisten der Madura-Mission (AB.) werden elementar vorgebildete Katechisten in die Dörfer gesandt, wo sich Christen oder Taufbewerber befinden; spezielle Vorbildung ist dazu nicht unerläßlich; oft sind es Leute, welche nur die Elementar- oder Mittelschule absolviert haben. Leben sie sich mit ihren Gemeinden ein und wünschen diese sie als Pastoren zu behalten, so gehen sie später auf kürzere oder längere Zeit nach dem theologischen Seminar in Pasumalai. Danach werden sie durch die Missionare geprüft, ob sie eine ausreichende geistliche Ausrüstung haben. Bestehen sie diese Prüfung, so werden sie speziell für den Dienst an der sie vorschlagenden Gemeinde ordiniert.

Die Bedürfnisse und Bestrebungen der einzelnen Gesellschaften gehen auf diesem Gebiete so weit auseinander, daß auch die bei allen Missionskonferenzen sich wiederholenden ausführlichen Verhandlungen über das Gehilfen-Ausbildungswesen nur eben die Verschiedenheit der Praxis und die Gründe pro und contra konstatiert haben. Es ist deshab leider nicht möglich, eine einheitliche Geschichte dieses wichtigen Zweiges der Missionsarbeit zu schreiben. Nur einige allgemeine Grundsätze haben sich durchgesetzt. Fast allgemein unterscheidet man einen niedern Katechistenstand von der ordinierten Geistlichkeit und macht die Zulassung zu der letzern mindestens von jahrelanger Bewährung im Dienst, meist auch noch von einer höheren theologischen Ausrüstung abhängig. Da durch das angloindische Schulwesen feste Bildungsmaßstäbe eingeführt sind, hat sich im allgemeinen die Anschauung durchgesetzt, daß für den Katechistenstand die Absolvierung der Mittelklassen (Lower Secondary) als Vorbildung unerläßlich ist. Nur in den Aboriginer-Missionen oder bei Katechisten, deren Arbeit auf die bildungslosen Kastenlosen beschränkt sein soll, ist man geneigt, sich mit Elementarbildung zu begnügen. Für die Ordination ist man überall darauf aus, das indische Maturitätsexamen zum Maßstab der allgemeinen Bildung zu machen, und viele Missionen haben das zum Grundsatz erhoben oder wenigstens für wünschenswert erklärt. Ganz durchsetzen wird es sich nicht lassen, weil die Folge wäre, daß die Bewerber um die Ordination in einem Zuge die Schule bis zu diesem Examen durchmachen müssen; dann geht aber die sehr wünschenswerte Bewährung im niederen Katechistendienste verloren oder muß nachträglich durch einen ausgedehnten

Vikar- oder Kandidatendienst nachgeholt werden. Wenn immer noch einzelne independente Missionen mit der Ordination durchaus mangelhaft Vorgebildeter bei der Hand sind, so wird das als ein Mißbrauch empfunden, der geeignet ist, das Ansehen des geistlichen Standes bei Christen und Heiden herabzusetzen. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß zumal die englisch gebildete städtische Geistlichkeit, welche vielfach schon in der dritten Generation christlichen Familien entstammt, in bedauerlichem Maße anglisiert und ihrem Volkstum entfremdet ist. Die straffen Ordnungen des Regierungs-Schulwesens haben es mit sich gebracht, daß der Schullehrerstand sich von dem Katechisten- und Geistlichenstand fast überall reinlich gesondert hat; der geistliche Stand hat trotz der offiziösen Stellung der staatlich mit Zeugnissen ausgestatteten und subventionierten Lehrerschaft das Bestreben, sich die Superiorität ihm gegenüber zu wahren.

Auch die Überzeugung hat sich allgemein durchgesetzt, daß eine gründliche seminaristische Vorbildung für alle Katechisten unentbehrlich sei. Es ist erstaunlich, wie langsam dieser Gedanke durchgedrungen ist. Die wesleyanische Mission arbeitet seit 1817 unter den Tamulen in Madras, seit 1820 in dem Kaweri-Delta, seit 1826 von Bangalur aus unter den tamulischen Einwanderern in Maisur. Aber erst im Jahre 1899 hat sie in Guindy bei Madras ein Katechisten- und Lehrerseminar für ihre gesamte Tamulenmission eröffnet. Nun ist aber charakteristisch, daß, nachdem einmal ein Anfang mit einem Seminar gemacht war, alsbald auch die Kanaresen-Mission der Wesleyaner (in Verbindung mit dem Hardwicke College in der Stadt Maisur, 1901) und ihre junge Telugu-Mission (seit 1879) in Medak 1899 mit Katechisten-Seminaren ausgestattet wurden. Auch die amerikanischen Presbyterianer in den Vereinigten Provinzen und dem Pandschab haben auffallend lange mit der Eröffnung eines Seminars gewartet. Obgleich sie in beiden Provinzen seit 1835 und 1836 arbeiteten und viele hervorragende Missionare in ihren Reihen hatten, kam es nach vorübergehenden, kurzlebigen Versuchen erst 1885 zur Gründung eines Gehilfenseminars in Saharanpur. Die deutschen Missionen haben auf die seminaristische Ausbildung ihrer Gehilfen viel Fleiß verwandt. Die Basler und noch mehr die Leipziger Mission standen in Südindien in dem — unserer Ansicht nach wohlverdienten — Rufe, ein besonders gut durchgebildetes Helferpersonal zu haben. Im ganzen zählt die Missionsstatistik von 1915 bei 22816 Helfern und Katechisten 2235 ordinierte indische Pastoren.

Diese etwa 2 1/4 Tausend Hindu-Geistlichen sind der Kranz und die Krone der indischen Mission; es sind unter ihnen eine lange Reihe geistig und geistlich hochbegabter Männer, die jedes öffentliche Amt geziert und auch auf Lehrstühlen sich ausgezeichnet hätten; wir nennen nur W. T. Satthianadhan, Rajaghopaul in Madras, Krischna Mohan Banerjea, Lal Behari Day, Mathura Nath Bose in Bengalen, Abdul Masih, Imaduddin, B. C. Chatterjea, Jani Alli, Nehemia Goreh in Nordindien, Narayan Sheshadri, Hormazdji Pestonji, Dhandjibhai Naoroji, V. Bh. Karmarkar in der Bombay-Präsidentschaft. Es entspricht der geistigen Bedeutung dieser eingebornen Geistlichkeit, wenn Professor S. Satthianadhan in Madras bei seinem Bemühen, die Lebensskizzen der hervorragendsten indischen Christen zusammenzustellen, unter 42 Männern und Frauen 29 im geistlichen Amte bewährte auswählt. (Sketches of Indian Christians, Madras 1896.)

Um einen Einblick in den Bildungsgrad und die Zusammensetzung des eingeborenen Missionspersonals zu gewinnen, analysieren wir den Teil, der nach der Statistik von 1901 auf Südindien fiel, 10551 Missionsagenten. Darunter sind 100 akademisch Graduierte, 250 sind bis zum ersten Universitätsexamen (First in Arts) gekommen; 650 haben das Abiturientenexamen bestanden; 2650 haben Mittelschul- und 9900 Elementarbildung. Es sind 406 Pastoren (ordiniert); 2775 Katechisten, Helfer; 71 Kolporteure; 6315 Lehrer und Lehrerinnen; 786 Bibelfrauen.

4. Der Aufbau der indischen Kirche. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts befanden sich in allen Missionen die einheimischen Gemeinden in der gleichen Abhängigkeit von den Missionaren und der Missionsleitung. Die Missionare waren die Prediger und die Pastoren, die Väter und Berater der Christen; selbst wo sie einheimische Gehilfen in der Gemeindearbeit verwandten, waren diese nur ihre Vikare, welche den Teil der Arbeit verrichteten, zu dem sie selbst nicht Zeit und Kraft fanden. Daß es kein normaler Zustand sei, Europäer als Pastoren über indische Gemeinden zu sehen, war noch kaum einer Missionsleitung zum Bewußtsein gekommen. Diese Art paßte auch ganz in das Mabap-System, das damals noch überall üblich war.

Der bedeutende Missionssekretär des AB. D. Ruf. Anderson und sein Freund D. Aug. Thompson hatten auf ihrer wichtigen Visitationsreise nach den Missionsfeldern des Board in Indien und Ceylon 1854 und 1855 Veranlassung, die Organisation der dortigen

Gemeinden in Angriff zu nehmen. Die independente Auffassung ist folgende; wir geben sie mit den Worten des AB.-Missionars Harding auf der Missionskonferenz zu Allahabad 1872 (AMZ. 1872, 32 f.): „Nur bekehrte Leute sollen als volle Gemeindeglieder angenommen werden. Die Rechte und Pflichten der eingeborenen (aus diesen Gemeindegliedern gebildeten) Gemeinden müssen von Anfang an respektiert werden. Es sind Rechte und Pflichten, die nicht von der Missionsgesellschaft, sondern von Christo kommen. Sie erstrecken sich auf alle Gemeinde-Angelegenheiten, also die Wahl der Prediger und sonstigen Gemeindediener, die Festsetzung und Aufbringung des Gehalts derselben, die Kirchenzucht usw. Die Mission mag im Anfang mit Rat und Tat helfen, aber es ist nur eine zeitweilige Hilfe, welche einer selbständigen Gemeinde geleistet wird. So liegt auch die (geistliche und finanzielle) Verantwortlichkeit in erster Linie auf der Gemeinde, nicht auf dem Missionar. Wir müssen nach apostolischem Vorbild die gläubigen Gemeinden als selbständig betrachten und sie mit frohem Glauben der Leitung des Heiligen Geistes überlassen. Selbst Verirrungen, wie sie in den apostolischen Gemeinden vorkamen, sollen uns in diesem Glauben nicht irre machen. . . . Eine Eingliederung der Missionare in die Organisation der eingeborenen Kirche ist nicht ratsam. Die Missionare sind Evangelisten einer auswärtigen Missionsgesellschaft, und ihr Werk und ihre Aufgabe ist nur für eine Zeitlang und exzeptionell. In dieser freien Stellung können sie besser Rat geben, vermeiden gefährliche, mißliche Lagen und lassen die eingeborene Kirche frei walten." (Vgl. AMZ. 1881, 461 ff.) Nun war allerdings der Board einsichtig genug, einzusehen, daß diese heimatlichen Gemeindeanschauungen nur mit Modifikationen auf die Missionen angewendet werden können, und so weitherzig, diese besondere Ausgestaltung der kongregationalistischen Prinzipien den im Felde stehenden Missionaren zu überlassen. Damit kam ein neues, bedeutungsvolles Element in die indische Mission — die Anschauung von einer indischen Kirche, unabhängig von den ausländischen Sendungsinstanzen. Andersons Anschauungen sind in drei Schlagworte geprägt: die einheimischen Kirchen sollen sein self supporting, self governing und self propagating, d. h. sie sollen 1. für die Kosten ihrer kirchlichen Bedürfnisse aus eigenen Mitteln aufkommen; sie sollen 2. ihr Kirchenwesen selbständig verwalten; 3. sie sollen für die Ausbreitung des Christentums in der umgebenden heidnischen Welt selbständige Anstrengungen

machen. Die von Anderson mit Gewandtheit, Geist und Gelehrsamkeit vertretenen kongregationalistischen Anschauungen sind im wesentlichen bei den Missionen des Amerikanischen Board, der Londoner Mission und bei fast allen baptistischen Missionen in Indien durchgedrungen — wenigstens in der Theorie, wenn auch in der Praxis die Missionare eine dominierendere Stellung und weiterreichende Befugnisse behalten haben, als man nach diesen Prinzipien erwarten sollte.

Die von Anderson angeregten Gedanken wurden selbständig und original von dem großen Zeitgenossen Andersons, Henry Venn, dem größten Missionssekretär der CMS., aufgenommen, und zwar in einer Zeit, wo die Verminderung der Einkünfte und das Ausbleiben von Meldungen für den Missionsdienst seine Missionsleitung vor die ernste Frage umfassender Einschränkuugen der Missionsarbeit stellte. Venns Gedankengang war kurz etwa folgender: das Ziel jeder evangelischen Mission ist ihre Euthanasia, ihr Aufgehen in einer selbständigen, sich selbst verwaltenden Eingeborenenkirche, welche der Bevormundung durch die ausländische Missionsleitung entwachsen und sich eigene Lebensordnungen zu schaffen tüchtig ist. Auf dies Ziel muß beizeiten dadurch hingearbeitet werden, daß man säuberlich zwischen der Evangelisation der Heiden und der Pastoration der Christen scheidet. Streng genommen ist nur ersteres die Aufgabe der Missionsgesellschaft; sie sollte sich deshalb so bald und so konsequent wie möglich auf diese ihre göttliche Aufgabe beschränken. Venn dachte sich das in der Weise, daß die Missionsgesellschaft und ihre Agenten sich auf diejenigen Arbeitszweige zurückziehen sollten, welche direkt der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden dienen, die Heidenpredigt, Senanaarbeit, ärztliche Mission usw.; außerdem sollten sie ihre Aufgabe in den großen Instituten, den Waisenhäusern, den hohen Schulen und Kostschulen, den Prediger- und Lehrerseminaren haben. Mit diesem schwerfälligen Apparat durften seiner Ansicht nach die schwachen Schultern der indischen Gemeinden noch auf absehbare Zeit nicht belastet werden. Dagegen hatte die gesammelte Christengemeinde für ihre Pastoration selbständig zu sorgen. Die beiden wichtigsten Aufgaben nach dieser Richtung sind, 1. daß die Gemeinde lerne, die für ihre kirchlichen Bedürfnisse — die Gehälter der Kirchen- und Schulbeamten, die Kosten für Kirch-, Schul-, Pfarr- und Lehrerhäuser und deren Instandhaltung usw. — aus eigenen Mitteln aufzubringen, und

2. diese Mittel durch vertrauenswürdige Personen selbständig zu verwalten. Um dies beides zu erreichen, schlug Venn in jedem Pastorat die Einrichtung eines Kirchenkomitees (church committee, etwa entsprechend unserm Gemeindekirchenrate) vor, das in der Hauptsache Sammelstelle sein, nebenbei aber alle Obliegenheiten guter Kirchenältesten ausüben sollte. Eine größere oder kleinere Gruppe von Pastoren und Kirchen-Komitees solle zusammengefaßt werden in einem Church Council (etwa unsere Kreissynode), dessen Hauptaufgabe die Verwaltung aller eingekommenen Gelder, die Bezahlung der Gehälter an die Kirchen- und Schulbeamten, deren Anstellung, die Anordnung von Neubauten und Reparaturen an den kirchlichen Gebäuden, kurz die Verwaltung seines Kirchensprengels sei. Als Oberinstanz dachte sich Venn noch ein Central Council, eine Art Generalsynode für ein ganzes, größeres Kirchengebiet, dem aber mehr beratende als ausführende Befugnisse zugedacht waren. Der Kern des Programms waren die Church Councils, davon hat das ganze Vennsche Projekt den Namen „Church Council System" erhalten. Venn ging in der Durchführung dieser Pläne vorsichtig vor. Es sei, meinte er, unweise und unmöglich, eine so radikale Umwandlung der Kirchenverwaltung mit einem Mal vorzunehmen; die einheimischen Gemeinden seien weder vorbereitet und dazu erzogen, die erforderlichen Mittel aufzubringen, noch seien sie jetzt schon imstande, so große Gelder treu zu verwalten. Solange die Missionsleitung Zuschüsse zu der kirchlichen Verwaltung leiste, müsse sie sich vorbehalten, den Vorsitzenden des Church Council zu ernennen und durch ihn die Vermögensverwaltung der Körperschaft zu kontrollieren. Den selbstverständlichen Hintergrund des Projekts bildet die anglikanisch-bischöfliche Verfassung, wonach die geistliche Verwaltung der Kirche, die Aufsicht über die Geistlichen, die Ordination, die Kirchenzucht und anderes mehr ohne weiteres bischöfliche Funktionen sind. Nur in diesem Rahmen passen Venns geniale Pläne.*)

Venn unterbreitete dieselben seinem Komitee und den Missionaren seiner Gesellschaft in drei großen Memoranda (von 1851, 1861 und 1866) und begann dann mit großem Eifer, dieses „Church Council System" schnell hintereinander in allen indischen Missionen seiner Gesellschaft — aber wohlgemerkt auch fast nur in den indischen — durchzuführen. Es brach damit eine neue Periode für die CMS.-

*) Wilson-Carmichael, Waller of Tinnevely. London 1916.

Missionsarbeit in Indien an. Diese Entwicklung ist von so einschneidender Bedeutung geworden, daß wir wenigstens die Hauptpunkte kurz erwähnen müssen. Die nächste Folge war, daß auf den alten Missionsfeldern — besonders in Tinnevely und Krischnagar, wo sich kompakte Christengemeinden befanden — die Zahl der Missionare empfindlich reduziert wurde. In Tinnevely wurde das System 1869 eingeführt und das Land in zehn Distrikte, Church Councils, eingeteilt. Anstatt nun aber an die Spitze jedes derselben einen Missionar im Hauptamt zu stellen, ließ man die älteren Missionare durch Tod oder Heimkehr ausscheiden, und nach einem Jahrzehnt war nur noch einer, Ed. Sargent, vorhanden, der inzwischen obendrein zum Bischof ernannt war. Die ganze Kirchenverwaltung der Tinnevely-Mission stand also auf zwei Augen. Das fand denn auch nach der Visitationsreise F. Bartons 1889 darin seine Ausprägung, daß die 10 Distrikt-Konzile zu einem großen Church Council verschmolzen wurden, unter dem 15 Circle Committees unter einheimischen Geistlichen standen. Seit dieser großen Umwälzung ist das Wachstum dieser bis dahin ergiebigsten CMS.-Mission in Indien fast gänzlich zum Stillstand gekommen! — wahrscheinlich nicht nur wegen der zu schnellen Zurückziehung der Europäer, aber wenigstens zum Teil lag daran die Schuld mit. Der Fehler liegt nicht sowohl in Venns Plänen, sondern in der Art, wie er sie auf die indischen Missionen anwandte; er hätte sich wohl vermeiden lassen, wenn man die Church Council-Distrikte kleiner gemacht und an die Spitze jedes einzelnen einen tüchtigen, erfahrenen Missionar gestellt hätte. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß in Venns Plänen Gefahren lagen, welche sich langsam, aber sicher geltend gemacht haben und zu einer Revision derselben drängten. Wir weisen nur auf drei hin: die darin gezogene scharfe Grenze zwischen Mission und Pastoration ist überall da unhaltbar, wo die Christengemeinden eine verschwindende Minorität inmitten des umringenden Heidentums bilden. Da ist es ungesund, die gesammelten Gemeinden nur auf ihre eigenen kirchlichen Interessen zu konzentrieren. Das lähmt ihren Missionsgeist und ihre Missionskraft. Ebenso ungesund ist die Trennung der Missionare von den Missionsgemeinden; sollen erstere doch nach Venns Ideen amtlich — und damit überhaupt in der Praxis — außer dem Vorsitzenden des Church Council mit den Gemeinden nichts zu tun haben, selbst nicht mit den durch sie gesammelten Christen, nachdem diese getauft sind. Die ohnehin fühlbar genug durch den Rassen-

unterschied vorhandene Scheidewand wird dadurch empfindlich verstärkt und ein Auseinanderstreben der Interessen gerade da hervorgerufen, wo die innigste Einheit herrschen sollte. Damit hängt zusammen, daß auch zwischen der Arbeit und den Aufgaben der Missionsgesellschaft und denen der durch sie gesammelten Kirche der Unterschied unnötig scharf markiert ist; daraus erwächst die ungesunde Anschauung, die Muttergesellschaft habe mit der einheimischen Kirche, diese mit der Muttergesellschaft nichts zu tun. Allein trotz dieser kritischen Ausstellungen muß zugegeben werden, daß Venns Pläne der hervorragendste originale Versuch im 19. Jahrhundert sind, das Problem des Aufbaues einer einheimischen christlichen Kirche auf national-indischer Grundlage zu versuchen, und daß die großen Gruppen der CMS.-Gemeinden in Südindien relativ weitaus die größten Fortschritte in der Bildung selbständiger indischer Kirchenkörper gemacht haben.*)

Die andern Missionen haben mit mehr oder weniger Modifikationen die heimatlichen Kirchenformen auf ihre indischen Missionen übertragen, teils so, daß die indischen Missionsgemeinden als Kirchenprovinzen der aussendenden Kirche aufgefaßt werden, wie bei den amerikanischen und staatsschottischen Presbyterianern und den Hermannsburgern, teils so, daß unter der Missionsleitung oder dem Missionarskollegium als oberster Behörde mehr oder weniger synodal ausgestaltete, selbständige Kirchenkörper gebildet wurden, in denen meist die Missionare noch die Leitung in den Händen hatten, — so bei den meisten deutschen und den deutsch-amerikanischen Missionen. Am kompliziertesten ist der methodistische Verwaltungsapparat, wie ihn besonders die amerik. bischöfl. Methodisten in Nordindien mit großer Routine handhaben: das Missionsfeld ist in circuits eingeteilt, an deren Spitze je ein preacher in charge steht. Mehrere circuits bilden ein district mit einem presiding elder an der Spitze;

*) In der Pandschab-Mission der CMS. wurde um 1900 ein glücklicher Versuch gemacht, Venns Church Council System umzubilden: danach sind alle mit der CMS. verbundenen Christen, die Missionare wie die Eingeborenen, zu einem Kirchenkörper zusammengeschlossen, an dessen Spitze ein „Central Council" steht, das sich aus Deputierten der heimatlichen Missionsleitung, den Mitgliedern des lokalen „Korrespondierenden Komitees" und gewählten Vertretern der Provinzialkirche zusammensetzt. Unter ihm stehen die „Distrikt-Councils", und zwar ist zu diesem Zwecke die Pandschab-Mission in sechs Distrikte eingeteilt. In jeder Gemeinde ist ein „Pastorate Committee" zur Verwaltung der lokalen Angelegenheiten (Proc. 1905, 228).

wiederum mehrere districts eine Kirchenprovinz mit einem Bischof an der Spitze, jedoch so, daß in eines Bischofs Hand mehrere Kirchenprovinzen vereinigt sein können. In diesem verwickelten und nach unten hin noch feiner gegliederten System haben die europäischen Missionare als solche keine Stellung; sie können preachers oder presiding elders oder Bischöfe sein, aber ebenso gut in jeder dieser Stellungen Eingeborenen untergeordnet sein. Ein solches System ist geeignet, die Eingeborenen zu vermehrter Arbeit in der Kirchenleitung heranzuziehen.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, gleichsam über die Köpfe der Missionsgesellschaften hinweg und mit Beiseitesetzung der sie trennenden Lehr- und Kultusunterschiede eine große einheitliche indische evangelische Kirche zu gründen. Die gebildeten Christen der oberen Klassen sind die Träger dieses Planes, der hervorragend begabte, hoch angesehene und aufrichtig fromme Professor der Jura Kali Charan Banerjea an der staatlichen juristischen Fakultät (Laws College) in Kalkutta ihr begeisterter und beredter Vertreter. In Kalkutta bildete er einen Verein als Keim für eine „nationale christliche Kirche von Bengalen" (1870); er wollte eine Organisation schaffen, die mehr den orientalischen Anschauungen und Geschmack angepaßt wäre; ein auf Lebenszeit gewählter Bischof sollte an der Spitze stehen, sollte aber keine größeren Befugnisse haben als der Präsident einer presbyterianischen Synode. Die einzelnen Gemeinden sollten ihre Angelegenheiten selbständig verwalten. Dabei legte man Gewicht auf die Taufe durch Untertauchen. Man wollte also aus allen Missionen das ihnen besonders wichtige eklektisch zusammenfassen. Der Verein wechselte seinen Namen, bald tauchte er als Bengal christian association, bald als Christo Samadsch auf. Auch in Bombay bildete sich in gleicher Absicht eine „Western India Native christian Alliance" (1871). Wie sehr die Frage die Gemüter der indischen Christen bewegte, wurde offenbar, als im Dezember 1879 gleichzeitig in Amritsar und in Lahor die Synoden der CMS. und der amerik. Presb. tagten. Da sprachen es die eingeborenen Geistlichen offen aus, die „Schwierigkeiten, welche der Konstituierung einer indischen Nationalkirche im Wege ständen, lägen ganz allein auf Seiten der Engländer. Die eingeborenen Brüder aller Denominationen betrachten sich als untereinander eins, da eine Differenz bezüglich der Zentrallehren des Christentums bei ihnen nicht vorhanden sei." „Man solle eben nur substantivisches, kein adjektivisches

Christentum pflegen." „Aber weil die europäischen Missionare, von denen sie das Evangelium empfangen haben, und in deren Abhängigkeit sie sich befinden, nicht einig sind, so können auch die Eingebornen noch nicht vereinigt werden." „Wir eingebornen Christen des Pandschab sind weder Presbyterianer noch Episkopalisten und haben bis jetzt, Gott sei Dank, in solcher Liebe miteinander gelebt, daß wir kaum unsere Angehörigkeit zu verschiedenen Denominationen bemerkt haben." Besonders auf den allgemeinen Missionskonferenzen zu Allahabad (1872) und Bombay (1892) wurde die Frage eifrig verhandelt, ohne daß man über eine schöne Zukunftsmusik hinausgekommen wäre. Seitdem hat die Bewegung an Bedeutung verloren. Neuerdings ist in Madras eine „Nationale Kirche" gegründet, die aber keine allgemeinere Bedeutung erlangt hat. Weit wichtiger ist in Südindien der „Madrasser Bund eingeborener Christen" (Madras Nat. christ. Assoc.), gegründet 1887, eine interkonfessionelle Vereinigung, welche die wirtschaftliche Unterstützung armer Christen und freundschaftlichen Meinungsaustausch anstrebt.

Angesichts dieser Bestrebungen ist es merkwürdig, daß die einzelnen großen Gruppen der Missionsgesellschaften, die Baptisten, Methodisten, Lutheraner so spät Anstrengungen gemacht haben, sich zunächst in ihren engeren Kreisen zusammenzuschließen. Das fällt um so mehr auf, wenn man die erfolgreichen Einigungsbestrebungen der japanischen Christen vergleicht. Für die anglikanischen Missionen ist im allgemeinen ein Zusammenschluß in dem Rahmen der indischen anglikanischen Staatskirche mit ihren Bischöfen gegeben. Wie wenig man aber trotz gut bischöflicher Lehre in dieser schwerfälligen, in erster Linie auf die Europäer berechneten Kirchenform ein Einheitsband fühlt, geht daraus hervor, daß man in den Kreisen der CMS. lange und ernst den Wunsch erwog, gelegentlich auch in einer offiziellen Denkschrift aussprach (1877), neben dem Staatsepiskopat und der durch sie beherrschten Europäerkirche ein Missionsepiskopat für die indische Kirche zu begründen. Erst neuerdings hat man sich von der Undurchführbarkeit dieses Projekts überzeugt. Die CMS. hat (März 1901, vgl. Intell. 1901, 241—270) ein wichtiges Memorandum veröffentlicht, worin sie es als Grundsatz ihrer Missionspolitik hinstellt: eine einheitliche anglikanische Kirche für Engländer und Inder, möglichst in Zukunft unter indischen Bischöfen! Ob in der Richtung dieses Memorandums schon in nächster Zeit ein engerer Zusammenschluß der anglikanischen Kirche in Indien geplant wird, wissen wir

nicht. Jedenfalls ist von einer nationalen Organisation, welche dem Japanischen seikokwei entspräche, nicht die Rede.

Weiter fortgeschritten sind in den Einigungsbestrebungen nur die Presbyterianer. Sie verfolgen den Plan eines Zusammenschlusses aller presbyterianischen Missionen und der durch sie gesammelten Gemeinden seit 1882 mit Ausdauer und wechselndem Geschick. In zwei Jahrzehnten tagte eigens zu dem Zweck, diesen Plan zu fördern, von Zeit zu Zeit eine „Presbyt. Allianz". Der 1882 gefaßte Entschluß, für alle dreizehn presbyter. Missionen ein großes, zentrales theologisches Seminar in Allahabad als Einheitsband zu gründen, wurde nicht verwirklicht. Im Januar 1901 tagte in Allahabad eine Delegierten-Versammlung, welche den Einigungsplan erheblich förderte. Im Oktober desselben Jahres schlossen sich die Missionare der Vereinigten Freikirche und der amerik.-reform. Arkot-Mission in Vellur zu der „Vereinigten südindischen Kirche" zusammen. Nun wurden die abschließenden Verhandlungen auch in Nordindien eingeleitet. Am 19. Dezember 1904 ist die „presbyterianische Kirche Christi in Indien" ins Leben getreten und hat in Allahabad ihre erste Generalsynode gehalten. Das ist vorläufig die Gemeinschaft der durch acht presbyterianische Missionen gesammelten Christen. Diese beiden Kirchenkörper, der nordindische und der südindische, suchten wiederholt eine Annäherung. Allein teils waren die Entfernung und die Verschiedenheit der kirchlichen Struktur zu groß, teils verfolgten die beiden Gruppen verschiedene Ziele. Die nordindische „presbyterianische Kirche" eröffnete 1918 Verhandlungen mit den Kongregationalisten im westlichen Indien (AB) und mit den Walesschen Calvinisten in Assam, die zwar freudig aufgenommen wurden, aber noch nicht zum Abschluß gekommen sind. Lehrreich und zum Teil geradezu dramatisch waren die Verhandlungen der South India United Church. Zwar die Zusammenschlußbestrebungen mit der wesleyanischen Mission führten nicht zum Ziele; dagegen gelang es ihr, wenigstens die Malabarkirche als ein wertvolles Stück von dem großen Erbe der Basler Mission sich anzugliedern. Dann eröffnete sie 1907 Zusammenschluß-Verhandlungen mit der anglikanischen und der syrischen Kirche. Sie waren interessant im Zusammenhang mit den interkirchlichen Reunion-Verhandlungen, welche in den letzten anderthalb Jahrzehnten weite Kreise zumal der angelsächsischen Kirchen so lebhaft bewegt haben, wohl weil gerade sie die Not und das Ärgernis der denominationellen Zerrissenheit be-

ständig vor Augen haben. Es handelte sich vor allem um die grundsätzliche Frage, ob und in welcher Weise der „historische Episkopat" anerkannt werden könne. Für die Nichtanglikaner kamen die Lehren von der apostolischen Sukzession, von der alleinigen Validität der von rechtmäßig ordinierten Geistlichen ordnungsmäßig verwalteten Sakramente und dem ausschließlichen Vorrecht der Bischöfe auf den Vollzug der Konfimation nicht in Frage. Andererseits war es für die Anglikaner angesichts des bisweilen geradezu geflissentlich hervorgekehrten Fehlens kirchlicher Formen schwer zu entscheiden, welche Ordinationen zum kirchlichen Amte oder der Sakramentsverwaltung sie als vollgültig anerkennen können. Die Anglikaner schlugen eine Reordination der presbyterianisch oder kongregationalistisch ordinierten Geistlichen unter Assistenz der Bischöfe und für später eine kombinierte Ordination von Bischöfen unter Assistenz jener Geistlichen vor; oder sie waren willens, die jetzt im Amte befindlichen Geistlichen tatsächlich als vollwertig anzuerkennen, wenn nur für künftig eine ihnen annehmbare Form der Ordination vereinbart werde; oder sie wollten presbyterianische und kongregationalistische Geistliche per saltum, d. h. ohne die Firmung und die niederen Weihen, reordinieren und dann zu allem kirchlichen Dienst auch in den anglikanischen Kirchen zulassen. Die Nonkonformierten wollten am liebsten einen „konstitutionellen" Episkopat, d. h. von den Synoden auf Zeit gewählte und ihnen verantwortliche Bischöfe. Die auf verschiedenen Konferennze in Trankebar und Bangalur lebhaft betriebenen Verhandlungen wurden zeitweilig suspendiert, um die Entscheidung der Lambeth-Konferenz 1920 abzuwarten. Diese gab in der entscheidenden Frage nur einen Rat, nicht einen Entscheid: „Geistliche von zwei sich zusammenschließenden Kommunionen sollen in allen Synoden oder Konzilien der „vereinigten Kirche" als in gleichen Status anerkannt werden. Nicht bischöflich ordinierte Geistliche haben nicht das Recht, das heilige Abendmahl in bischöflich geordneten Gemeinden zu verwalten; sie dürfen nur in anglikanischen Kirchen predigen und Gottesdienst halten, wenn sie dazu eine Lizenz vom Bischof haben." Ob auf Grund dieser vorsichtigen Äußerungen die Föderationsverhandlungen wieder in Fluß kommen, muß man abwarten.

Die lutherischen Missionen in Südindien bahnten einen engeren Zusammenschluß an. Zum ersten Male hat im Sommer 1905 in Kodaikanal, der Erholungsstation auf den Palni-Bergen, eine „allindische lutherische" Konferenz getagt, die zunächst auf einigen Ge-

bieten (wie die Gründung einer lutherischen Literaturgesellschaft und die Herausgabe eines gemeinsamen lutherischen Organs, The Gospel Witness) eine Annäherung herbeiführte. Seitdem haben noch zwei derartige lutherische Konferenzen getagt, in denen Pläne zu einem engeren christlichen Zusammenschluß erwogen wurden. Das Kollege der General Synod in Guntur sollte als gemeinsame akademische Anstalt der südindischen oder wenigstens der Telugu-Missionen anerkannt werden; in Madras sollte eine gemeinsame gehobene lutherische Predigerschule eingerichtet werden. Allein die Wirren des Krieges und die Notwendigkeit, alle Kraft zur Rettung der lutherischen Missionen anzuspannen, haben die kirchlichen Unionspläne aufgehalten.

Siebentes Kapitel.

Der Kampf der Geister.*)

Auch darin zeigt sich die tief religiöse Natur der Hindu, daß in allen Jahrhunderten religiöse Bewegungen durch Indien gegangen sind. Sie nahmen ihren Anstoß zum Teil an dem klaffenden Abgrund, welcher den volkstümlichen Götzendienst von der sublimen Philosophie der Theologenschulen trennt: auf der einen Seite das bunte, grobsinnliche, bei den untern Volksschichten geradezu fetischistische Treiben der Anbetung von Götterbildern, Lingams, heiligen Bäumen, Steinen, Flüssen, Teichen usw., — auf der andern Seite die tiefsinnigen Grübeleien und haarspaltenden dialektischen Feinheiten des Vedanta- und Sankhya-Systems oder der Systeme der Logik. Daran nahmen nachdenkliche Geister je und dann den Anstoß zu dem Versuch, das profane Treiben des vulgären Götzendienstes zu reformieren, und gründeten daraufhin Sekten. Ein anderer großer Anstoß kam durch die Berührung mit andern Religionssystemen: der auf indischem Boden gewachsene Buddhismus machte sich noch Jahrhunderte nach seiner Ausrottung dadurch geltend, daß seine großen, grundlegenden Ideen zu neuen Sektenbildungen meist mit bestimmter Richtung gegen das Kastensystem antrieben. Der seit dem elften Jahrhundert sieghaft von Nordwesten her vordringende Islam machte keineswegs nur mit dem Schwerte Eroberungen; bei einem religiös so empfänglichen Volke wie den Hindu fingen bald in kleinerem oder größerem Maßstabe die Versuche an, die großen Wahrheitsmomente der neuen Religion, ihren ausgeprägten Monotheismus zumal, irgendwie mit den Hindu-Anschauungen zu verschmelzen; die Sekte der

*) J. M. Farquhar, Modern religious movements in India. New York 1915. — Handmann, Der Kampf der Geister in Indien 1889. — Frohnmeyer, Die neueren Reformbewegungen in Indien. AMZ. 1909, 397. 445. 493. 1903, 548; 1875, 97. EMM. 1876, 385; 1888, 199; 1896, 352; 1897, 418; 1918, 65. 85: 1919, 87. 97. 118.

Kabirpanthi*) in den östlichen Provinzen Indiens und der Sikhismus**) Guru Nanaks im Pandschab sind die beiden geschichtlich merkwürdigsten Mischbildungen dieser Art.

Es konnte nicht ausbleiben, daß auch die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt machtvoller wirksame Berührung mit der christlichen Kultur des Abendlandes, zumal mit der in Stadt und Land sich immer mehr Gehör verschaffenden christlichen Predigt und Schule nachhaltige Wirkungen auf das Hindu-Volk hervorrufen mußte. Es kann kein Hindu eine Missionsvolksschule besuchen, ohne in seinem Glauben tief erschüttert, wenn nicht gar an ihm irre zu werden. Die orthodoxen Anschauungen von der Astronomie sind einfach lächerlich, in der indischen Geschichtschreibung wimmelt es von Königen, die 30 Fuß groß sind und 30 000 Jahre regieren; ihre Geographie lehrt ein Milch-, Butter- und Ghi-Meer u. dgl. mehr. Alles das ist abgetan für einen Knaben, der auch nur die Anfangsgründe europäischer Schulbildung sich angeeignet hat. Nun ist aber doch der Hindu im allgemeinen zu religiös angelegt, als daß er sich auf die Dauer mit diesem negativen Ergebnis beruhigen könnte. Die Berührung mit der neuen Kultur und Religion ruft in dem Volk einen geistigen Gärungsprozeß hervor. So hat es im 19. Jahrhundert einen lebhaften, noch längst nicht zum Abschluß gekommenen Kampf der Geister gegeben. Die erste hervorragende Erscheinung darin war 1. Ram Mohan Rai,***) der Stifter des Brahma Samadsch.†)

Im Jahre 1774 im Murschidabad-Distrikte in einer brahmanischen Familie geboren, auf der islamischen Hochschule zu Patna und in der Hochburg des Hinduismus in Benares gründlich erzogen, suchte sein nach Wahrheit hungerndes Herz, vom vulgären Götzendienst früh abgestoßen, tiefere religiöse Erkenntnis. Er ging nach Tibet, um den Buddhismus an Ort und Stelle kennen zu lernen und aus den Quellen zu studieren. Er lernte Griechisch und Hebräisch, um auch die Bibel in den Grundsprachen lesen zu können. Und die erhabenen Ideen der Bibel übten tiefen und nachhaltigen Einfluß

*) Rabindranath Tagore, 100 poems of Kabir. London 1915. — Westcott, Kabir and the Kabirpanth. 1907.

**) Trumpp, Die Religion der Sikhs. 1881.

***) G. Smith, Alexander Duff. Popular Edition S. 59 ff. Lillingstone, Brahma Samaj und Arya Samaj. London 1901.

†) Richtiger „die Samadsch"; aber der weniger korrekte männliche Artikel ist allgemein im Gebrauch.

auf ihn aus. Alle Woche einmal sammelte er in einer belebten Straße von Kalkutta Brahmanen und suchende Geister um sich und erörterte mit ihnen die Nichtigkeit der vulgären Religionsübung, die Verkommenheit der Hindu-Gesellschaft und die Reformbedürftigkeit des ganzen Hinduismus. Aus ihnen bildete er unter wechselnden Namen einen Reformverein, den er seit 1830 den Brahma Samadsch, „die theistische Gesellschaft" nannte. Er dachte nicht daran, Christ zu werden, wie er denn auch seine Brahmanen-Schnur bis zum Tode trug. Er glaubte vielmehr den christlichen Monotheismus in den Veden (den Upanishads) wiederzufinden und meinte, etwa wie Luther die römische Kirche, so seinerseits den Hinduismus von dem wilden Gestrüpp späterer religiöser Entartung reinigen und zu der ursprünglichen Schönheit der Veda-Religion zurückführen zu können. Als sozialer Reformer eiferte er besonders gegen die Satti, die Witwenverbrennung, und wies nach, daß dieser grausame Brauch in den Veden nicht begründet sei. 1833 ging Rai mit einer politischen Mission nach England und erregte dort weithin Aufsehen durch seine gründliche Bildung und seine freundliche Stellung zum Christentum; aber er konnte das englische Klima nicht vertragen; er starb am 27. September 1833 in Bristol, noch auf dem Totenbette seinen Glauben an die Göttlichkeit der Sendung Jesu und seine Wunder bekennend. Man hat ihn den Erasmus Indiens genannt; einen Erasmus-Dienst hat er besonders auch mit seiner 1820 anonym erschienenen Schrift geleistet: „Die Vorschriften Jesu der Weg zum Frieden und Glück." Dem Brahma Samadsch schrieb er in sein Statut, daß in seinem Versammlungssaale nie irgend ein Götzenbild aufgestellt und kein Opfer dargebracht werde.

Nach Rai's Tode drohte die Bewegung ins Stocken zu geraten. Da trat Srimat Maharshi Devendra Nath Tagara,*) gewöhnlich Tagore geschrieben, in sie ein und übernahm die Führung. Auch er meinte wie Rai, in den Veden den reinen, göttlichen Monotheismus zu finden. Dieser Irrtum war ehedem noch möglich und endschuldbar gewesen, solange die Veden wenig bekannt und wissenschaftlich durchforscht waren. Aber jetzt forderte Dr. Duff in einer großen literarischen Fehde durch die von ihm herausgegebene Calcutta Review den Brahma Samadsch heraus, diese unhaltbare These gründlich zu prüfen und aufzugeben. Dr. Tagore forschte lang und sorgfältig selbst nach

*) Autobiography of Maharshi Devendranath Tagore. London 1916.

und war ehrlich genug, seinen Irrtum einzugestehen und damit die göttliche Autorität der Veden aufzugeben (1850). Er suchte nun seine Gesellschaft auf die Erkenntnis der Intuition, wir würden sagen, der religiösen Vernunft, zu gründen und studierte ebenso fleißig die europäischen Philosophen wie die religiösen Schriften der Hindu und der Sufis — nur nicht die Bibel. Dabei war er von Grund seines Herzens konservativ, hing mit großer Liebe an Indiens Vergangenheit und wollte ein treuer Hindu bleiben.

Aber gegen diese konservative Strömung machte sich seit 1858 eine starke fortschrittliche Richtung geltend, besonders unter der Führung des 1858 dem Samadsch beigetretenen Babu Keschab Tschander Sen.*) Im Jahre 1838 von wohlhabenden, orthodoxen Eltern aus der Vaidya-Kaste geboren, wurde Sen in seiner Kindheit in den Überlieferungen vischnuitischer Frömmigkeit erzogen; jedoch schon während seiner Jugendjahre wurde er als Schüler des Presidency-College an dem Hinduismus irre und gab sich christlichen Einflüssen hin, besuchte auch jahrelang eine von einem Regierungs-Kaplan abgehaltene Bibelklasse. Während er die alte heilige Literatur seines Landes nie gründlich studiert hat, wurde schon früh die Bibel sein Lieblingsbuch, von dem er mit Begeisterung sprach: „sie ist mir ein gesegnetes Heim, in welches ich mich zurückziehe; sie ist das Lebenswort, bei welchem ich den Widerhall dessen finde, was ich als den heiligen Schatz meines Lebens betrachte." Im Samadsch gewann er bald eine einflußreiche Stellung, wurde 1862 zum Atscharya oder Priester geweiht und dann auch zum Vereins-Sekretär ernannt. Er drängte stürmisch vorwärts und wollte seine neuen Anschauungen auch in die Praxis umsetzen; er brach die Kaste und forderte soziale Reformen, Witwenheirat, Abschaffung der Kinderheiraten, Bruch mit den abgöttischen und abergläubischen Bräuchen usw. Darüber kam es 1865 zum Streit und Bruch mit dem zaghafteren und vorsichtigeren Tagore. Die Fortschrittlichen gründeten unter Sens begeisterter und begeisternden Führung den „progressiven Brahma Samadsch", der nun zwei Jahrzehnte im Vordergrunde des öffentlichen Interesses stand. Seine ziemlich wechselvolle Geschichte ist hauptsächlich gekennzeichnet durch die öffentlichen Vorträge, welche Tschander Sen von Zeit zu Zeit vor einer ausgewählten und glänzenden Zuhörerschaft in den

*) Collett, Keshab Chander Sen. London 1879. — P. C. Mozoomdar, Keshub Chander Sen. Calcutta 1887.

größten Sälen Kalkuttas hielt. Da er eine hinreißende, blendende, bilderreiche Sprache redete, wurden seine großen Vorträge bald Ereignisse, welche durch ganz Indien, ja weit darüber hinaus Aufsehen erregten. Seine erste berühmt gewordene Rede am 5. Mai 1866 behandelte das Thema: „Jesus Christus, Europa und Asien." Sie bezeichnet seine größte Annäherung an das Christentum.*) Er führte aus: „Die Menschheit seufzte unter der tödlichen Krankheit der Sünde und war am Abgrund des Todes. Ein Heilmittel war zu ihrer Rettung unumgänglich notwendig. Jesus war eine Notwendigkeit seines Zeitalters... Jesus, der durch seine Weisheit eine finstere Welt erleuchtete, durch seine Macht sie rettete, dessen Blut 1800 Jahre lang solche Wunder getan, war er nicht über die gewöhnliche Menschheit erhaben? Gebenedeiter Jesus, unsterbliches Kind Gottes! Er lebte und starb für die Welt! Möge die Welt ihn zu schätzen wissen!" ... Diese Rede fand überall bei Hindu und Christen die größte Beachtung; die Missionare waren voll Hoffnung; sie meinten, die Taufe Sens und seiner Anhänger könne nur noch eine Frage der Zeit sein. Aber Sen hatte die Rede extemporiert und hatte sich im Feuer doch wohl etwas weiter fortreißen lassen, als ihm lieb war; er hielt am 28. September desselben Jahres einen zweiten Vortrag: „Große Männer," worin er Christum mit Moses, Mohammed, Buddha, Konfuzius und anderen auf eine Stufe stellte, diese Wohltäter der Menschheit mit überschwenglichen Worten pries und Christum immerhin unter ihnen an die erste Stelle rückte. So lag es, als Sen 1870 nach England reiste; er wurde dort über die Maßen gefeiert, seine Reise durch das Land glich einem Triumphzuge; selbst viele Kanzeln, und nicht nur unitarische, wurden ihm geöffnet. Er fand sich in seine merkwürdige Lage mit dem Geschick eines Orientalen; aber jedem Versuch, ihn für irgend eine christliche Sekte einzufangen, wich er geschickt aus. Er konnte in einer Rede zu Birmingham ganz unverfroren erklären: „Seit meiner Ankunft in England finde ich mich unablässig umringt von verschiedenen religiösen Denominationen, die alle behaupten, Christen zu sein. Ich komme mir wie auf einem großen Markte vor. Jede Sekte ist gleichsam ein kleiner Laden, in welchem eine besondere Art von Christentum zum Verkauf angeboten wird. Wie ich von Tür zu Tür, von Laden zu Laden gehe, versucht sich jede Sekte an mir und bietet mir ihre Bibelauslegungen und ihre

*) Die ganze Rede im Ev. Miss.-Mag. 1867, 3 ff.

speziellen christlichen Glaubensartikel an." Während zwei seiner Reisebegleiter in England getauft wurden, kehrte Tschander Sen ungetauft nach Indien zurück. Er hat sich seitdem nie wieder versucht gefühlt, Christ zu werden. Wieder in der alten Heimat, setzte er seine Kraft zunächst an soziale Reformen. Es gelang ihm, für die Anhänger des Brahma Samadsch ein eigenes Ehegesetz durchzudrücken, wonach in dieser Gesellschaft kein Mädchen unter 14, kein Jüngling unter 16 Jahren heiraten dürfen (die Brahmo marriage Act., Act. III, 1872). In seiner Lehre nahm er mehr und mehr die ganze christliche Terminologie und Phraseologie an, selbst Ausdrücke wie Versöhnung, Dreieinigkeit, Heiliger Geist u. dgl., wollte aber alle heiligen Schriften aller Völker gleichmäßig als Quellen der religiösen Erkenntnis angesehen wissen, aus denen nur die Intuition unter Versenkung und Gebet die Wahrheit finde.

Während Indien und die Welt noch grübelten, wie sich Tschander Sen wohl den orientalischen Christus denke, erwies sich leider der beredte Redner als ein recht schwacher Hindu. Er verlobte, d. h. nach indischer Sitte verheiratete in schroffem Gegensatze gegen die von ihm durchgesetzte Verordnung von 1872 seine dreizehnjährige Tochter mit dem siebzehnjährigen Prinzen (später Maharadscha) von Kutsch Bihar. Über dieser groben Inkonsequenz des Führers kam es zu einem Bruch im Brahma Samadsch. 425 von den 514 Gliedern der Gesellschaft sagten sich von Tschander Sen los und gründeten den Sadharan Samadsch („der konstitutionelle" oder „allgemeine" S.).

Aber so klein nunmehr zunächst der Anhang Tschander Sens war, das öffentliche Interesse und die Kraft der Entwicklung lag bei ihm. Und er entwickelte sich leider in dem folgenden halben Jahrzehnt in peinlich überraschender Weise; er warf sich zum Stifter einer neuen, weltumfassenden Religion auf. In einer Rede am 23. Januar 1881, die an hochtrabender Beredsamkeit und Phrasengeklingel alles in Schatten stellte, was er bis dahin geleistet hatte, teilte er der Welt diese großartige Entdeckung mit. „Asien, du Mutter vieler Heilsanstalten, du hast wieder ein Kind geboren, und das Fest seiner Geburt soll gefeiert werden mit großer Freude. Süßer Engel des Ostens, Evangelist des Himmels, von oben gesandt mit einem neuen Evangelium, du bist zu uns gekommen gekleidet in dem prächtigsten und strahlendsten Gewande und geziert mit dem kostbarsten Edelsteinschmuck, dessen nur der Osten sich rühmen kann.

Du kommst unter dem Geläute der Glocken und dem Tone der Muschelmusik. Heiliges Licht, wir grüßen dich, wir küssen dich, wir sehnen uns in Demut, heute meinen versammelten Brüdern die gute Botschaft zu verkündigen, welche du uns vom Himmel gebracht hast" usw. Und was ist dies neue Evangelium? Eine Verschmelzung aller früheren Religionen zu einer höheren Einheit durch einen neuen Propheten, Keschab Tschander Sen, der für sich göttliche Inspiration in Anspruch nahm und sich dementsprechend auch göttlich verehren ließ. New Dispensation, die „neue Heilsordnung", nannte Sen seine neue Religion. Und nun ging er alsbald daran, auch den Gottesdienst seiner Gemeinde auszugestalten, indem er die heiligen Bräuche aller Religionen einführte; vom Christentum entlehnte er die Taufe, die Konfirmation, das Abendmahl und vieles andere. Sen glitt schnell auf der abschüssigen Bahn tiefer hinab. Er führte das altindische Somaopfer und die Arati-Zeremonie ein; er arrangierte heilige Tänze: drei konzentrische Kreise von Knaben, Jünglingen und Männern, gelb, weiß und braun bekleidet, bewegten sich zum Takte der Musik in entgegengesetzter Richtung, und Sen sang dazu: „Jesus tanzt, Moses tanzt, Buddha tanzt, alle singen Ehre dem Einigen" usw. Es wurden allerlei Perlen und Edelsteine gezeigt, welche die in den verschiedensten Religionen zerstreuten Wahrheiten bedeuten sollten; im Zauberkasten vereinigten sie sich zu einem herrlichen Schmuck u. dgl. Taschenspielerstücke mehr; Sen nannte selbst seine „Religion" gelegentlich eine sacred jugglery, „heilige Gauklerei". Und seine stets rege Phantasie erfand stets neue Dogmen, das jüngste war das von der „Mutterschaft Gottes". Eben rüstete er sich zu einer großen Reise um die Welt, um seiner neuen Religion überall Anerkennung zu verschaffen; da starb er nach kurzer Krankheit am 8. Januar 1884, erst 45 Jahre alt. Man kann das Leben dieses glänzend begabten, tief religiösen Mannes nur mit Wehmut lesen. Kaum je hat ein Hindu herrlichere Worte von Jesu Christo geredet, tiefere Eindrücke von ihm und seinem Worte empfangen, — und doch, in welchem trostlosen Wirrwarr hat er geendet, schiffbrüchig durch Hochmut und Eitelkeit, ein Nachtfalter, der sich die Flügel an der Gottheit Christi verbrannte, weil er in Torheit und Eigenwillen nicht lassen wollte und konnte, in seiner Weise um ihn herumzuflattern; und doch ein Beispiel von der gewaltigen Gärung, welche Christi Geist in den Gemütern der Hindu hervorbringt.

Es ist schwer, über die Bedeutung der Brahma-Samadsch-Bewegung zu einem abschließenden Urteil zu gelangen. Niemand sah tiefer und gestand ehrlicher als der innerliche Masumdar, wie oberflächlich das ganze Treiben war: „Wir gehen einen Weg, unsere älteren Verwandten einen zweiten, unsere Frauen einen dritten; und bei allen diesen entgegengesetzten Kräften bleibt das indische Heim ungefähr ebenso, wie es war, ehe die Regierung ihre Schulen und Kollegien eröffnete. Unsere gebildeten Jünglinge erörtern ihre Reformpläne in Debattier-Klubs; aber sobald sie nach Hause kommen, stecken sie ihre fortgeschrittenen Anschauungen vorsichtig in die Tasche und beugen ihren Nacken ebenso geduldig unter das Joch der Sitte wie ihre Großeltern vor ihnen. Sie gehören in das 19. Jahrhundert, ihr Heim in das erste, und diesen Weg müssen sie jeden Tag beim Schulwege vom Kolleg nach Hause zurücklegen." War moralisches Rückgrat schon nicht des genialen Sen Stärke, so fehlte sie der Menge der Gesellschaft erst recht, und es wird zu Zeiten bitter über die Charakterlosigkeit und Zuchtlosigkeit dieser Samadsche geklagt. Dabei darf nicht verkannt werden, daß in manche Beziehungen wohltätige Wirkungen von den Samadschen ausgegangen sind. Mit dem vulgären Götzendienst und seinen erniedrigenden Gebräuchen haben die meisten Glieder gründlich gebrochen. Man zählt in Indien 183 Gemeinden mit 5509 Gliedern, — ein Offizierkorps ohne Armee!

Aus den Kreisen des Brahma Samadsch ist der glänzendste Geist des heutigen Indien hervorgegangen, der große Bengali-Dichter **Rabindranath Tagore.** Der Sohn des ehemaligen Führers des Brahma Samadsch, des Maharschi Debendranath Tagore, wuchs er in Kalkutta in einem sehr reichen und verfeinerten Hause auf; alles, was Orient und Okzident an höchsten Lebensgütern besaß, stand ihm zur Verfügung; er ist eine der feinsten Verschmelzungen beider Welten in einer großen, reinen und reichen Persönlichkeit. Vielleicht kann man ganz den Zauber seiner Dichtungen nur verstehen, wenn man seiner Muttersprache, des Bengali, mächtig ist. Er ist der erste große Dichter, der in dieser Sprache unsterbliche Dichtungen geschaffen hat. Er hat dann selbst geholfen, eine Blütenlese seiner religiösen Dichtungen unter dem Titel Gitanjali ins Englische zu übersetzen. Der beispiellose Erfolg dieser Lieder ist dann der Anlaß gewesen, daß fast alle seine Dichtungen und Abhandlungen fast in alle Kultursprachen der Welt übersetzt sind. Er ist gefeiert, wie kaum je ein Dichter. Schweden hat ihm den Nobelpreis verliehen; England hat ihn

geadelt; seine Reisen durch die Welt sind Triumphzüge, zu seinen Vorträgen drängten sich die vornehmsten und edelsten Geister. Er gehört nicht nur Indien, sondern der Welt an.

Er ist über den Gedankenkreis des Brahma Samadsch hinausgewachsen. Er will nicht eklektisch und synkretistisch Indisches und Christliches verschmelzen, er will ganz im Mutterboden und der Geisteswelt Indiens wurzeln; er liegt gleichsam in der prachtvollen Urwaldeinsamkeit Indiens an der Brust der Gottheit und lauscht in atemloser, frommer Andacht ihrem Pulsschlag. Die tiefe Frömmigkeit seiner Dichtungen ist pantheistisch durchtränkt, sie findet aber so warme Töne und eine solche Innigkeit, daß man den pantheistischen Grundton fast vergißt.

Rabindranath Tagore hat sich zwar wie ein vornehmer Günstling der Götter nicht in das Gewühl des öffentlichen Kampfes geworfen. Aber er ist doch ein Vertreter seiner Ideen auf verschiedenen Lebensgebieten geworden. Für eine echt indische und ganz moderne Erziehung sollte vorbildlich sein die von ihm gegründete Hochschule in Bholpur bei Kalkutta, wo einige hundert vornehme indische Jünglinge unter seinen Augen eine vielseitige Bildung in indischer Gelehrsamkeit, englischer Sprache und Kultur und edlem Sport erhielten. An der sein Volk bis in die Tiefen beschäftigenden nationalen Frage nahm er teil in Vorträgen, die er in Indien wie in verschiedenen andern Ländern, Japan, Nordamerika und England, über den Nationalismus hielt. Er hob die Eigenart der geistigen, innerlichen Seelenkultur Indiens gegenüber der hastigen, prunkenden, in schimmernder Rüstung einherschreitenden abendländischen Kultur hervor, er forderte für die indische Kultur freie Entfaltung und Anerkennung ihrer innern Gleichberechtigung, wenn nicht Überlegenheit.

2. Irrlichter. Um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts gewannen in Europa und Amerika allerlei „okkultistische Wissenschaften" von sehr zweifelhaftem Werte wie Spiritismus, Mesmerismus und dergleichen zahlreiche Anhänger; einer mit der schlichten Offenbarungswahrheit des Christentums zerfallenen, blasierten Gesellschaft verursachte es einen besonderen Sinnenkitzel, mit den Geistern der Abgeschiedenen in Verbindung zu treten, durch sie eine vermeintliche Kunde von der unsichtbaren Welt einzuziehen und mit ihrer Hilfe allerlei „Wunder" zu verrichten. Zu diesen okkultistischen Kreisen Amerikas gehörte der Abenteurer Oberst Olkott,*) abwechselnd

*) Basl. Miss.-Mag. 1885, 272 ff.; 397 ff. Handmann, Kampf d. Geister. S. 41 ff.

Offizier, Versicherungsdirektor, Zeitungsredakteur, dabei ein Mann von mindestens zweifelhafter Vergangenheit; denn es ist ihm nachgewiesen, daß er in Amerika wegen Verbreitung unmoralischer Schriften eine Gefängnisstrafe abgebüßt hat. Zu ihm gesellte sich eine abenteuerliche, aber raffiniert schlaue russische Generalswitwe, Madame Blavatzky, die schon eine bewegte, ziemlich unklare Vergangenheit hinter sich hatte. Oberst Olkott und Madame Blavatzky zogen 1879 nach Indien, um dort für ihren Okkultismus Propaganda zu machen. Nach einem vorübergehenden Aufenthalt in Bombay reisten sie nach Ceylon, und dort trat Olkott offiziell zum Buddhismus über. In den folgenden Jahren entfalteten beide eine große literarische Tätigkeit zur Empfehlung des Buddhismus. Im Jahre 1882 verlegten die beiden Abenteurer ihr Hauptquartier nach Madras und entfalteten hier bald eine große Tätigkeit, welche die Augen ganz Indiens auf sie zog. Sie gründeten eine „theosophische Gesellschaft" und gaben eine eigene Zeitschrift heraus, „Den Theosophist, ein Journal gewidmet orientalischer Philosophie, Kunst, Literatur und Geheimkünsten, als da sind Mesmerismus, Spiritismus und andern geheimen Wissenschaften". Sie hatten bald ungeheuren Zulauf; selbst Engländer der höchsten Gesellschaftskreise kauften sich in ihre Gesellschaft ein, und die englisch gebildeten Hindu waren von der neuen Weisheit bald wie berauscht. Was wollten eigentlich Olkott und Blavatzky? Nach dem offiziellen Programm war das Ziel ihrer „theosophischen Gesellschaft" ein dreifaches: 1. Es soll ein Kern gebildet werden für eine allgemeine Brüderschaft in der Menschheit ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens und der Farbe; 2. das Studium der arischen und anderer Religionen soll gepflegt und auf die Bedeutung derselben hingewiesen werden; 3. es sollen die verborgenen Mysterien der Natur und die latenten physischen Mächte im Menschen erforscht werden. In Wirklichkeit gestaltete sich die Sache anders; da wurde zunächst den Hindu in einer durch und durch unwahrhaftigen Weise Weihrauch gestreut. Die wahre Weisheit sei nicht im Westen, sondern in Indien zu suchen. Im Oriente, in den alten heiligen Schriften der Vorzeit sei die Leuchte der Weisheit: „Ihr habt sie verkannt und verborgen. Wir wollen sie wieder auf den Leuchter stellen und sind deshalb gekommen, um von euch zu lernen, andrerseits aber euch zu zeigen, daß die altindische Weisheit mit den Ergebnissen der neueren Wissenschaft völlig zusammenstimmt." Derartiger mit vollen Händen ausgestreuter Weihrauch sollte wohl die willensschwachen Hindu nicht

benebeln! Hand in Hand mit dieser Beräucherung des Hinduismus ging eine immer giftiger werdende Feindschaft gegen das Christentum und besonders gegen die Missionare. Sie wollten das „Christentum in Fetzen reißen".

Der Nerv der Bestrebungen Olkotts und Blavatzkys waren aber ihre vermeintlichen und vorgegebenen Beziehungen zu der Welt der Geister. Madame Blavatzky behauptete, früher sieben Jahre lang im Himalaja in stillster Zurückgezogenheit gelebt und mit den Geistern der großen Heiligen Altindiens, der Rischis und Mahatmas Verbindung gesucht und gefunden zu haben. Besonders ein Mahatma, ein bis dahin gänzlich unbekannter, alter tibetanischer Heiliger Kut Humi Lal Singh habe mit ihr einen lebhaften Verkehr angeknüpft. Auf diese vorgebliche Verbindung mit den Mahatmas, besonders mit dem schnell berühmt gewordenen Kut Humi begründete nun das saubere Paar in Madras einen ausgedehnten Schwindel. Madame Blavatzky vermittelte die Korrespondenz zwischen ihren gläubigen Schülern und Kut Humi; in Bombay, wo als Decke über der Madame Zimmer nur ausgespanntes Zeug diente, fielen die Antwortschreiben von der Decke; in Madras, wo sie ein Zimmer mit fester Decke bewohnte, fanden sie sich in einem Briefschalter — der einen geheimen Zugang aus ihrem Schlafzimmer hatte. Rosenregen, Luftmusik, Schreiben auf die Wand oder auf ein auf den Boden gelegtes Papier ohne Feder oder Blei, Verdoppelung von Gegenständen, Verschwinden einer Person usw., — das waren die Wunder des Oberst Olkott. Der Mahatma Kut Humi zeigte sich sogar in seinem Astralleib; und Olkott wog die sich zeigenden Geister auf der Wage, sie waren von 52—88 Pfund schwer! Alle diese auffälligen Geistererscheinungen machten in Indien ein ungeheures Aufsehen; Jung-Indien glaubte, die Zeit der alten Rischi-Herrlichkeit sei wiedergekehrt; bald werde der letzte Missionar beschämt und verwirrt das Land verlassen.

Aber der Rausch währte nicht lange. Im Jahre 1884 reisten Olkott und Blavatzky nach Europa; während ihrer Abwesenheit entstand Streit in dem theosophischen Verein in Madras, und der Vorstand schloß die Busenfreundin der Blavatzky, eine Französin Madame Coulomb aus, und diese ging tiefgekränkt in ihrer Wut zu den schottischen Missionaren am Christian College, der berühmtesten Missionshochschule Südindiens, und deckte den ganzen Schwindel auf. Ihr Mann, der Ingenieur war, hatte der Blavatzky in ihrer Wohnung

ein Zimmer mit allen Tricks für ihre Taschenspielereien eingerichtet; eine ganze Reihe unzweifelhaft echter Briefe der Blavatzky an Madame Coulomb, welche den Missionaren im Original übergeben wurden, bewies unwiderleglich, wie raffiniert ein Betrug nach dem andern von der Blavatzky geplant und durchgeführt war; ja die Madame Coulomb gab öffentlich in Madras eine Vorstellung, wobei sie die merkwürdigsten „Manifestationen der Mahatmas" öffentlich nachmachte und die Tricks dabei auseinandersetzte. Die Missionare veröffentlichten im Christian College Magazine eine Artikelserie „The Collapse of Koot Hoomi". Die Madame Blavatzky und ihre zahlreichen Anhänger schäumten vor Wut; aber der Wahrheitsbeweis gegen sie war zu erdrückend, sie wagten nicht, gegen die Missionare zu klagen. Der pensionierte englische Richter Gribble untersuchte die Originale von Blavatzkys Briefen mit juristischer Genauigkeit und gab sein Urteil dahin ab: „die Briefe sind echt, Frau Blavatzky ist schuldig." Die Londoner physikalische Gesellschaft sandte eine Kommission nach Indien, um die Angelegenheit wissenschaftlich zu untersuchen; auch sie urteilte, es sei alles Schwindel gewesen.

Madame Blavatzky zog sich nach England zurück, um dort in den spiritistischen und theosophischen Kreisen ihr trügerisches Spiel von neuem zu beginnen. Und es gelang ihr, ein kapitales Opfer in ihre Netze zu ziehen, die berühmte Verteidigerin des Materialismus und glänzende Tagesschriftstellerin Annie Besant.*) Auch diese Dame hatte schon ein bewegtes Leben voller Wechsel hinter sich. Im Jahre 1847 geboren, hatte sie eine fromme englische Erziehung genossen, hatte sich dann einem lustigen Weltleben ergeben und mit zwanzig Jahren (1867) einen hochkirchlichen Geistlichen geheiratet. Damals war sie hochkirchlich gerichtet. Aber schon nach wenigen Jahren trat ein völliger Umschwung bei ihr ein, sie brach mit allen Überlieferungen ihrer Jugend und ihrer Kirche, sie verließ Gatten und Heim und warf sich mit Leib und Seele der materialistischen Weltanschauung und dem ausgeprägten Atheismus in die Arme. Fast zwanzig Jahre war sie so mit zündenden Worten und in anziehenden Schriften eine Agitatorin für den Materialismus und Atheismus, da umgarnte sie die abgefeimte Blavatzky und führte in wenigen Wochen wieder einen gänzlichen Umschwung bei der leicht enthusiasmierten Frau herbei; sie ging mit Sang und Klang in das

*) Basl. Miss.-Mag. 1897, 369 ff. 419 ff. Zwei neuste Apostel des Hinduismus.

spiritistische und theosophische Lager über, glaubte allen Schwindel von dem Verkehr der Blavatzky mit Kut Humi und den andern Mahatmas und erklärte der materialistischen Weltanschauung den Krieg bis aufs Messer!*)

Im Jahre 1893 ist sie nach Indien übergesiedelt, und seitdem ist sie ein Faktor im indischen Geistesleben geworden. Sie ruft den Hindu zu: „Bewahrt eure Götzen." Man werfe doch das Spielzeug nicht weg, auch wenn man es nicht mehr benutze. Die Alten fragen vielleicht nichts mehr danach, aber die Kinder und Enkel tun's. Und die Götzen sind doch so sinnige Symbole, „magnetisierte Symbole der Gottheit, voll von vergeistigenden Einflüssen". Es liege ihr alles daran, die arische Zivilisation, die älteste, wahrste und beste der Welt, wiederherzustellen. „Indien war ein mächtiges Reich, solange die Vorschriften Manus (das Kastengesetz) bis auf den Buchstaben befolgt wurden; aber als der Geist dieser Vorschriften vergessen wurde, schweifte Horde um Horde fremder Eroberer über Indien hin und unterjochte es." „Solche, die durch viele Geburten reiche Erfahrung in allem Göttlichen und Menschlichen gesammelt haben, kommen wieder als Brahmanen . . . Deshalb hütet diese gottgegebene Pflanze" (der Kaste!). Die Hindu-Theosophie sei die beste aller Philosophien; die Hindu seien die weisesten aller Nationen; die Sanskrit-Sprache sei die schönste Sprache der Welt; die westliche Zivilisation mit all ihren Entdeckungen sei nichts im Vergleich mit der Hindu-Zivilisation. Und das Beste, was wir im Westen haben, sei aus Indien entlehnt.

Seit 1900 hat Frau Besant ihr Hauptquartier in Benares aufgeschlagen; in dieser Hochburg des altgläubigen Hinduismus hat sie mit Unterstützung ihres getreuen Schülers Dr. Richardson ein großes, durch reiche Gaben indischer Radschas gut fundiertes Zentral-„Hindu-College" gegründet, welches „das wertvollste aller Organe zur Erlösung Indiens" sein soll. Auf dem Gehöft des Kollegs ist ein Tempel der Saraswati, der Hindu-Göttin der Gelehrsamkeit, errichtet; über dem Portal des Hauptgebäudes thront das Bild des elefantenköpfigen Ganesch; Krischna-Verehrung ist die Losung des Religionsunterrichts, und das Bhagavad-Gita ist die „Bibel" der Studenten.

Freilich was Mrs. Besant Indien und der Welt zu bieten wagt, bewies seit 1909 der Alcyon-Schwindel. Durch Lesen in der Akascha

*) Mrs. A. Besant, EMM. 1897, 419—431.

**) Swami Vivekanda, EMM. 1897, 371—387.

Chronik, jener geheimnisvollen Äthergeschichtsquelle, welche nur den eingeweihten Theosophen zugänglich ist, hatte ihr Arbeitsgenosse Leadbeater erkannt, daß eine neue Ära der Welt im Anbrechen sei, ein neuer Heiland werde auftreten, der wiederkehrende Christus, auf den die Christen hoffen, der Mahdi der Mosleme, die Kalki-Avatare der Hindu, der Bodhisatva oder Maitreia der Buddhisten werde in Gestalt eines Menschen kommen, und zwar in Indien. In England wie in Indien sollten sich die Mysten auf dies weltbewegende Ereignis vorbereiten und zu diesem Zwecke in dem von Frau Besant gegründeten Orden der „aufgehenden Sonne" oder „des Sterns im Osten" aufnehmen lassen. Kurze Zeit darauf wurde der staunenden Welt mitgeteilt, der neue Weltheiland sei verleiblicht in der Gestalt eines Tamulenjünglings namens Krischnamurti aus Madras. Mit diesem einfältigen Jungen wurde nun ein wahrer Kultus getrieben. Allein der Unfug nahm ein unerwartetes Ende. Der Vater des Krischnamurti hatte seinen Sohn der Frau Besant zur Erziehung übergeben; er klagte jetzt bei den Gerichten auf Herausgabe seines Sohnes; in dem Prozeß wurde offenbar, daß Leadbeater den armen Tamulenjungen zu unsittlichen Zwecken gemißbraucht hatte. Frau Besant wurde zur Herausgabe des Jungen verurteilt und ihr Schildknappe für einen sittlich bedenklichen, zur Erziehung ungeeigneten Mann erklärt, und Frau Besant hatte alles gewußt, ohne sich von Leadbeater loszusagen. Die schmutzige Prozeßverhandlung wirbelte viel Staub auf, man meinte, Frau Besant sei moralisch tot. Allein man hatte sie unterschätzt. Vielgewandt, wie sie war, hing sie einfach eine andere Fahne heraus. Sie warf sich zur Vorkämpferin der sozialen Reform in Indien auf; sie entwickelte das Programm eines großen „Indischen Vereins junger Männer", und als sich das nicht als zugkräftig erwies, griff sie eine gerade damals die Hindu lebhaft beschäftigende Frage auf: eine Hinduuniversität zur wissenschaftlichen Vertretung und Verteidigung des Hinduismus zu gründen. Einige Jahre betrieb sie für diesen in Indien ungemein volkstümlichen Plan eine lebhafte Propaganda. Dann mußte sie allerdings erleben, daß sie die Hindu beiseite schoben, denn sie wünschten nicht, daß eine englische Theosophin die Vertreterin ihrer auf der göttlichen Verehrung der Brahmanen ruhenden Religion werde. Orthodoxe Hindu wie die Maharadscha von Darbhanga und von Benares führten das anspruchsvolle Projekt durch. Frau Besant ließ sich nicht entmutigen; sie griff eben eine neue, zugkräftige Losung auf, sie wurde die Vor-

kämpferin des indischen Nationalismus. Das war nun allerdings eine seltsame Ironie, ein Weib, eine Engländerin die Vertreterin der extremsten indischen Ansprüche. Sie setzte es durch, daß sie zur Präsidentin des indischen Nationalkongresses gewählt wurde, ja noch mehr, daß sie wegen ihrer aufreizenden Reden von der britischen Verwaltung kurze Zeit ins Gefängnis geworfen wurde, ein wohlfeiles Märtyrertum, das ihr Ansehen in den Augen der Inder mächtig hob. Allein auch in dieser Führerstellung wurde sie nach wenig Jahren beiseite geschoben. Mit was wird sie nun von neuem die Welt überraschen?

Auf dem Religionskongreß in Chicago 1893 erregte großes Aufsehen ein junger, dreißigjähriger Hindu in eleganter, farbenreicher, orange oder purpurroter Gewandung mit einem prachtvollen seidenen Turban auf der hohen Denkerstirn, unter der ein Paar tiefdunkle, schwärmerische Augen hervorschauten. Swami Vivekananda nannte sich der Hindu, d. i. „der Führer zur Freude der (indischen) Religionsphilosophie". Er hielt in Chicago Vorträge, welche sich eines ungewöhnlichen Zulaufs erfreuten, und da der Swami merkte, daß er schnell berühmt wurde, blieb er noch drei Jahre nach dem Kongreß in Amerika und hielt seine Vorträge weiter in den großen Städten, reiste dann nach England, um auch dort eine große Vortragstätigkeit zu entfalten. Sein Thema war stets der Hinduismus, den er in auffallend fließendem, guten Englisch in immer neuen Wendungen als die höchste Weisheit zu preisen wußte. Allerdings war es nicht der alte, echte Hinduismus, weder der konsequente philosophische der Vedanta, noch der polytheistische, vulgäre der großen Masse, sondern ein Zwitterbild, verbrämt mit vielen Flittern abendländischer Philosophie und christlicher Phrasen. „Wir haben die Geheimnisse entdeckt, durch die die Tiefen des Ozeans unserer Erinnerung aufgeregt werden können, — folgt ihnen und ihr werdet zu einer vollkommenen Wiedererinnerung eures früheren Lebens gelangen" usw. Und wie verächtlich konnte er von der Sünde reden! „O Kinder unsterblicher Freude! welch ein süßer, hoffnungsvoller Name! Erlaubt's mir, Brüder, euch mit diesem süßen Namen zu nennen. Ihr seid Kinder Gottes, Teilhaber der unsterblichen Freude, heilige und vollkommene Wesen. Ihr Gottheiten auf Erden sollt Sünder sein? Es ist eine Sünde, den Menschen so zu nennen. Es ist eine stehende Verleumdung der menschlichen Natur!"*)

*) Rev. E. Thompson M. A., The Teaching of Swami Vivekananda (Madras 1898).

Des schönen, jungen Hindu Reden wurden von der großen, urteilslosen Menge, besonders in Amerika, mit Begeisterung gehört, die Damen schwärmten ihn an; er gewann sogar einige Proselyten, eine überspannte Französin, die sich den Namen Swami Abhyadananda beilegte, und einen russischen Juden, Swami Kripananda. Ein englischer Hauptmann Series und seine Frau wollten ihn sogar nach Indien begleiten, um bei Almora im Himalaja ein „Heim für westliche Sanyasis" anzulegen, und ein Herr Godwin wollte dem Swami überallhin folgen. Wohl des Swami getreuste Schülerin ist die amerikanische Miß Margaret Noble,*) die ihm nach Indien nachgefolgt ist. Sie hat 1904 ein Buch veröffentlicht: „Das innere Gefüge des indischen Lebens" (The web of Indian Life by Sister Nivedita (ihr indisches Pseudonym) of Ramakrishna Vivekananda. London, Will. Heinemann). Darin findet sie alles Indische herrlich, bewundernswert, sogar die Polygamie und das Verbot der Witwenheirat. In der Witwenverbrennung komme der Glaube an die mystische Einheit der Seelen zum Ausdruck, und „mit diesem Glauben im Herzen, welche Frau hätte nicht lachen können den Flammen gegenüber"**)

In Indien war man zuerst von dem Auftreten des jungen Swami ebenso überrascht wie in Amerika. Man erfuhr, daß er eigentlich Norendra Nath Datt heiße, in Kalkutta aus einer Sudra-Familie gebürtig sei und im General Assembly Institution der schottischen Staatskirche, also in einer bekannten Missionsschule, seine Bildung empfangen habe. Man wußte, daß er jahrelang unter dem Einfluß eines der abenteuerlichsten Sanyasis gestanden hatte, die in Kalkutta von sich reden gemacht, des Ram Krishna Paramhansa, dem Prof. Max Müller durch Abfassung seiner Biographie (Ram Krishna, his life and sayings. London 1898) zu einer unverdienten Berühmtheit verholfen hatte (Papers for thoughtful men N. XII: Rev. K. S. Macdonald, Ram Krishna Paramhansa. Kalkutta 1900). Gekannt hatten ihn bisher eigentlich nur die engeren Kreise des Brahma-Samadsch, denen er sich schon in jungen Jahren angeschlossen hatte. Sein Auftreten widersprach allen Regeln der heiligen Bücher. An sich verdiente der die schwersten Strafen und Ausstoßung aus der Kaste, der über das Weltmeer reiste, und dazu hatte der Swami gar

*) Sister Nivedita, Footfalls of Indian History. — London 1915. — Religion and Dharma 1915.

**) Frohnmeyer, Missionsarbeit in Indien, S. 26 f.

drüben in den Hotels Amerikas verkehrt, die von den Weißen bereiteten Speisen gegessen und zahllose Zigaretten geraucht. Zudem ist es in den Schastra verboten, Nicht-Hindu zu Proselyten zu machen. Aber auch das ganze Auftreten des Swami war gegen alle Ordnung; ein Swami kann man nach orthodoxer Lehre nur werden, wenn man in jahrzehntelanger Askese die sechs Stufen (Tapa) der Yoga durchlaufen hat. Ein solcher Swami sollte ganz oder wenigstens halbnackt herumlaufen, um seine völlige Bedürfnislosigkeit und Abkehr von der Welt zur Schau zu tragen. Er sollte vor allen Dingen ein Brahmane sein; denn die heiligen Veden selbst vor den Ohren eines Sudra zu lesen, ist schwere Sünde. Und hier trat ein Sudra als Apostel des Hinduismus auf. Auch seine Lehren stimmten mit dem orthodoxen Hinduismus fast in keinem Punkte überein, und die Pandits konnten dem Swami mit Leichtigkeit hundert Verstöße und grobe Unwissenheit in bezug auf ihre heiligen Lehrschriften nachweisen.

Aber alle diese Bedenken traten zurück gegenüber der sie wahrhaft berauschenden Entdeckung, daß dieser Swami drüben in Amerika großartig für den Hinduismus Propaganda gemacht hatte. Übertreibende Zeitungsberichte und die maßlose Eitelkeit des Swami selbst schwelgten in dem Gedanken, das Christentum sinke mehr und mehr dahin, Europa und Amerika hungern nach der höheren Wahrheit des Hinduismus, Zehntausende würden ihm in wenig Jahren zufallen. Anstatt daß bisher die Amerikaner und Engländer bei ihnen für das Christentum missioniert hätten, werde man jetzt Hindu-Apostel zu ihnen senden, und während die Missionare in Indien fast gar keinen Erfolg gehabt hätten, werden nun die Hindu-Apostel überall in den alten Kulturländern offene Türen finden und besonders Amerika in wenigen Jahrzehnten hinduisieren! Das waren wahrhaft glänzende Aussichten! Als der Swami im Dezember 1896 wieder in Südindien landete, fand er einen großartigen Empfang; es wurde mit orientalischer Üppigkeit drauf losgerühmt, er sollte einer der alten heiligen Rischi sein oder ein Bairagi, ein heiliger Büßer, der die Welt überwunden hat. Seine Reise durch Indien glich einem Triumphzuge; sein Name war in aller Munde; wenn irgendwo in der Schule oder auf dem Markt die Missionare das Evangelium verkündigten, wurde ihnen siegesgewiß des Swami Name entgegengehalten; seit er aufgetreten, sei es mit der Mission aus. Und der Swami scheint sich ernstlich mit dem Gedanken getragen

zu haben, eine antichristliche, hinduistische Mission für Indien und das Abendland ins Leben zu rufen; er zog sich in das Kloster Matha im Himalaja zurück und sammelte dort seine Schüler um sich, um sie zu Sendboten des Hinduismus in seiner Weise auszubilden. Es kam nicht dazu; am 4. Juli 1902 starb er plötzlich in Kalkutta, erst 39 Jahre alt.

3. Versuche zur Verteidigung und Wiederbelebung des Hinduismus. Die beschriebenen kurzlebigen Bewegungen gliedern sich ein und fördern an ihrem Teile eine allgemeinere, tiefer greifende und ältere geistige Strömung, das sogenannte Revival des Hinduismus.

Im April 1887 wurde in Madras eine „Hindu-Traktat-Gesellschaft"*) gegründet, die es sich zur Aufgabe machte, teils Abschnitte der alten religiösen Literatur, teils Schriften polemischen Inhalts gegen das Christentum herauszugeben, oder auch Prediger auszusenden, welche den Missionaren entgegenarbeiten sollten. Ihre Vertreter standen auf dem konservativen Standpunkt, daß sie den alten Hinduismus in vollem Umfang schützen und verteidigen wollen, und sie riefen zu ihren Bundesgenossen die groben Instinkte der abergläubischen Masse auf, welche sie sich nicht scheuten gegen die Missionare zu fanatisieren.

Weit bedeutungsvoller als die „Hindu-Traktat-Gesellschaft" ist der Arya Samadsch,**) der besonders im Pandschab-Boden, in Lahore sein Hauptquartier hat.

Sein Stifter Mul Shankar, Sohn des Amba Shankar, mit seinem Brahmanennamen Swami Dayanand Saraswati, wurde schon als vierzehnjähriger Knabe am Götzendienste irre; er sah bei einer Nachtwache im Tempel, wie Mäuse über das Götzenbild Sivas liefen, und schloß: „Es ist unmöglich, die Idee eines allmächtigen, lebendigen Gottes mit diesem Götzenbilde zu vereinigen, das Mäuse über seinen Leib laufen und sich so ohne den mindesten Widerstand beflecken läßt." Als ihn mit 21 Jahren sein Vater verheiraten wollte, hatte er gegen die Ehe eine so unüberwindliche Abneigung, daß er das Elternhaus heimlich verließ und floh. — Nun führte er fast 20 Jahre das übliche Leben eines fahrenden Heiligen, eines Sannyasi, jedoch beseelt von einem brennenden Durst nach Erkenntnis,

*) Handmann, Kampf der Geister, 57 ff.

**) Lajpat Rai, The Arya Samaj. London 1915.

der ihn überall die berühmtesten Asketen und Lehrer aufsuchen ließ. Es ist merkwürdig, daß ein Mann wie Dayanand im modernen englischen Indien zwanzig Jahre lang studieren konnte, ohne je mit der abendländischen Kultur in engere Berührung zu kommen; hat er doch nicht einmal Englisch gelernt. Die letzten 20 Jahre seines Lebens zog Dayanand als religiöser Wanderlehrer durch Nordindien, debattierte und disputierte mit Brahmanen und Missionaren, gegen beide mit gleicher Schärfe und unnachsichtiger Schroffheit. Der Kampf gegen den Götzendienst war ihm ein wesentliches Stück seiner Lebensaufgabe; über die Götzendiener und die Vertreter ihrer Sache goß er unerbittlich die Schalen seines beißendsten Spottes und seiner schärfsten Gründe aus. Am 10. April 1875 gründete er in Bombay den Arya-Samadsch, der aber nicht im westlichen Indien, sondern fast nur im Norden, im Pandschab und den angrenzenden Gebieten Boden fand. Am 30. Okt. 1883 starb er in Adschmir, wahrscheinlich vergiftet auf Veranlassung des Radscha von Dschodpur, dem er sein unsittliches Verhältnis zu einer Kurtisane vorgehalten hatte.

Nach seiner Lehre und seinen Tendenzen gehört Dayanand vollständig in die Revival-Bewegung hinein. Auch ihm kam es lediglich darauf an, Indien durch Zurückführung zu den alten Quellen zu regenerieren. Nur ging er über das puranische Mittelalter und über die Brahmanas und Upanishads hinaus noch einen Schritt weiter zurück in die Veden selbst. Zurück zu den Veden, das war die Losung seines Lebens.

Alles Wissen, alle Erkenntnis, welche der menschliche Geist bis heute erlangt hat und je zu erlangen fähig ist, sollte bereits keimhaft in den Veden vorhanden sein; alle Erfindungen der modernsten Wissenschaft, Eisenbahn, Telegraph, Dampfschiffe, Dampfmaschinen lassen sich nach ihm aus den Veden herausexegesieren. Dayanand hatte keineswegs die Fähigkeit, die Veden reden zu lassen und ihren Geist, ihre Substanz in sich aufzunehmen, sondern er zwang sie, gerade das auszusagen, was ihm paßte. Ja, sein eigentümliches, höchst willkürliches Auslegungsprinzip, das nach ihm geradezu das Dayanandi genannt worden ist, bildet recht eigentlich das Geheimnis, das Schibboleth der Schule. Wer sich davor nicht beugt, das nicht bedingungslos anerkennt, muß sich einen Ignoranten, einen mahamuratsch (Erznarr) schelten lassen. Die Auffassung von den Veden, die Vorstellung von ihrem Alter, die Schilderung der in ihnen vorliegenden Zustände, alles ist höchst willkürlich und phanta-

stisch und macht das Formalprinzip wissenschaftlich wertlos und praktisch allen Angriffen von rechts und links, von brahmanischer und christlicher Seite schutzlos ausgesetzt. Um das Unglück voll zu machen, hat Dayanand sich noch einige Lehren aus den Fingern gesogen, die ebenso unvedisch wie unindisch sind und deren Auftauchen in diesem Zusammenhang selbst seine ergebensten Anhänger nicht verständlich gemacht haben. Die schlimmste ist das Nijoga, die Lehre von der freien Liebe. Danach kann jeder Mann oder jede Frau aus den geringfügigsten Ursachen ungestraft die eheliche Treue brechen und sich nach Belieben mit andern, sogar mit Witwen oder Witwern, Männern oder Frauen abgeben. Glücklicherweise hat die Schule niemals versucht, diese lose Lehre in die Praxis umzusetzen.

So schwach und haltlos vom wissenschaftlichen und historischen Standpunkt aus Dayanands Lehre war, so genügte doch die darin zur Schau getragene Bewunderung der Veden und des vedischen Zeitalters und der warme patriotische Zug der Begeisterung für Indiens Altertum und Zukunft, um dem Arya Samadsch — noch dazu mit diesem schönen Namen „Gesellschaft der Edlen, der Arier" — einen bedeutenden Anhang zuzuführen, wie schon erwähnt, hauptsächlich im Pandschab und den Vereinigten Provinzen. Allerdings spaltete sich der Samadsch bald nach dem Tode des Stifters in zwei Parteien, die Mansi und Ghasi, die Fleischesser und Vegetarier, welche trotz vorübergehender Annäherung einander so fremd gegenüberstehen, daß sie sich selbständige und voneinander unabhängige Parteiorganisationen gegeben haben, so daß man also von zwei Arya Samadschen reden müßte. Trennungsgrund ist die Stellung zum Meister. Die einen, die Vegetarier, behaupten, Dayanand sei ein großer Rischi und Prophet gewesen; sein Wort sei unbedingt verbindlich, nur ein ebenso großer Rischi könne daran etwas ändern; die andern, die liberalen Fleischesser, urteilen mäßiger von der Inspiration und Unfehlbarkeit des Meisters; seine Lehre sei in ihrem Hauptinhalte wahr, aber nicht in allen Punkten unanfechtbar; in Kleinigkeiten der Lehre habe jeder genügend wissenschaftlich Gebildete das Recht, abweichender Ansicht zu sein. Mit andern Worten, die Fleischesser wollen ihre Partei der wissenschaftlichen Fortbildung offen halten; sie pflegen deshalb mit Vorliebe das Schulwesen, wobei sie sich — in merkwürdigem Gegensatz zu ihrem Meister — ganz dem anglo-indischen Schulwesen anbequemt haben; ihr Dayanand Anglovedisches Koleg in Lahore ist die besuchteste Hochschule dieser Stadt

und des Pandschab. Die andere konsequentere und einseitigere Partei macht Ernst mit der ausschließlichen Autorität der Veden, will deshalb auch nur eine archaistisch-talmudische Schulung in Sanskrit gelten lassen und hat in dem Dorfe Kangri bei Hardwar eine Vedahochschule, eine sogenannte Gurukula begründet. Beide Parteien sind eifrig in der Propaganda und unterhalten besoldete Reiseprediger zur Ausbreitung ihrer Lehre. In allen Städten des Pandschab, in den meisten der Vereinigten Provinzen und weithin in den Zentren Nordindiens finden sich Zweigsamadsche. Dabei liegt die merkwürdige Tatsache vor, daß sich die Bewegung im Pandschab fast ausschließlich in den Städten, dagegen in den Vereinigten Provinzen fast nur auf dem flachen Lande ausgebreitet hat. Daß gerade der Pandschab die Hauptburg der neuen Bewegung geworden ist, wird verschieden erklärt; die einen geben als Grund an, infolge des engen Zusammenwohnens der Hindu und Mohammedaner sei hier das Kastensystem erheblich erweicht, und mohammedanische und sikhische Einflüsse hätten auch im dortigen Hinduismus eine stärkere monotheistische Tendenz erweckt. Andere behaupten, der Pandschab stehe in Sanskrit Gelehrsamkeit hinter allen andern Provinzen Indiens zurück, und diese Unwissenheit führe der mit orthodoxem Schein auftretenden Sekte Glieder zu. Die Zahl der Anhänger des Samadsch hat sich von etwa 41 000 auf 67 107 vermehrt. Die Autoritäten des Pandschab scheinen darin einig zu sein, daß sie an eine große Zukunft der Bewegung nicht glauben. „Nach sorgfältiger Erwägung der Sachlage bin ich zu dem Ergebnis gekommen, daß der Arya Samadsch höchstens Aussicht hat, eine unbedeutende Sekte unter den zahllosen Sekten zu bilden, in welche sich der Hinduismus teilt," urteilt Professor Campb. Oman, Indian Life, S. 123. Doch werden sowohl im Pandschab wie in den Vereinigten Provinzen Stimmen laut, welche ein schnelles und nicht unbedenkliches Wachstum seines Einflusses melden.

Dem Arya Samadsch geistesverwandt, obwohl dem Anscheine nach ohne direkte Verbindung mit ihm ist die Bewegung, welche in Madras der vornehme Brahmane Ragunath Rao Bahadur (Exzellenz), früher Minister des Staates Indur, angeregt hat. Er stand unter christlichen Einflüssen, wie denn der von ihm verfaßte Hindu-Katechismus zum Teil aus dem presbyterianischen Katechismus abgeschrieben (!) ist. Aber auch er wollte die heranwachsende Hindu-Jugend vor dem Einflusse der Missionsschulen bewahren und be-

gründete deshalb in Madras ein „National-Kolleg" auf streng hinduistischer Grundlage. Er war zugleich ein beredter, wenn auch nicht tatkräftiger Vertreter der sozialen Reformen, ein wohlmeinender, aber unklarer Kopf, und deshalb ohne nachhaltigen Einfluß.

Auch die Bombay-Präsidentschaft hat ihren eigenen Samadsch hervorgebracht, wenn dieser auch bei weitem nicht die Bedeutung gewonnen hat, wie der Brahma Samadsch in Bengalen und der Arya Samadsch im Pandschab. Es ist der Prarthana Samadsch („Gebetsgesellschaft"). Am 31. März 1867 gegründet, zählt er in fast allen wichtigeren Städten Zweigvereine, hat aber keine bedeutenden Zahlen aufzuweisen. Sein Zweck ist, einen abgeblaßten Theismus zu pflegen. § 1 seines Glaubensbekenntnisses lautet: Gott ist der Schöpfer des Universums; er ist der allein wahre Gott; es ist kein Gott außer ihm. Er ist ewig, geistig, unendlich . . . der Heiland der Sünder. § 2. Seine Anbetung allein führt zum Glück in dieser und der andern Welt. § 4. Bilder oder andere geschaffene Dinge anzubeten und zu verehren ist nicht die rechte Art göttlicher Anbetung. § 5. Gott wird nicht Mensch; kein Buch ist direkt von Gott geoffenbart und unfehlbar. Dieser Samadsch hat es zu einer größeren Lebenskraft nicht gebracht.

Neben diesen organisierten Versuchen zur Neubelebung des Hinduismus laufen zahlreiche andere Bestrebungen privater Natur her. Sie empfangen ihre Triebkraft aus der sich immer mächtiger regenden nationalen Idee. Dieses nationale Empfinden liegt der ganzen Revival-Bewegung zu Grunde und gibt ihr so großen Erfolg. In der überall zutage tretenden Ruhelosigkeit und Gereiztheit gegen das Christentum regt sich das brennende, patriotische Verlangen, die Einheit des Bharata Khanda, des alten Landes des Geistes, anzustreben. Seine Größe, so behauptet man, liege nicht in militärischer Macht oder industrieller Betriebsamkeit, sondern in geistiger Einsicht und Wissen.

Die Versuche, den Hinduismus wieder zu beleben,*) gehen nun allerdings weit auseinander. Indiens Vergangenheit bietet sehr viele

*) Charakteristisch ist, daß z. B. auch auf dem Gebiete des Handels und Verkehrs dieser „nationale" Zug sich energisch geltend macht. Zumal in Bengalen macht die „Swadeschi"-Bewegung viel von sich reden, welche die Hindu — Kaufleute wie Private — veranlassen will, nur indische Waren zu kaufen und zu verkaufen und alle englischen Handelsartikel auszumerzen.

Typen und Gestaltungen, die dem einen oder dem andern der Wiederbelebung fähig erscheinen. In Bengalen glauben einige, ihrem Vaterlande einen Dienst zu erweisen, indem sie bisher ungedruckte Tantra-Schriften veröffentlichen, Bücher über Magie, Amulette und Zauberformeln, zum Teil ganz mit roten Buchstaben gedruckt, die alle Krankheiten heilen, Glück bringen, Feinde töten, Frauen bezaubern, selbst Tote wiederbeleben sollen usw. Der literarische Berichterstatter der angloindischen Regierung bemerkt dazu, „die alten Weisen waren wohl weiser als diese Jungen, denn sie verboten die Veröffentlichung dieser Schriften und erklärten, daß diese Geheimnisse ihre Kraft verlören, wenn sie den Augen Uneingeweihter ausgesetzt würden." — Andere glauben mit den Waffen der modernen Wissenschaft den vulgären Götzendienst verteidigen zu können. Die Purana und die Evangelien stehen ihnen in gleicher Linie; ist Krischna legendarisch, dann auch Christus; hat doch eine radikale moderne „Biblische Enzyklopädie" die authentischen Aussprüche Jesu auf 2 oder 3 eingeschränkt. Ist die Hindu-Mythologie auch keine wahre Geschichte, so ist sie doch eine nützliche Fiktion. Und es ist so leicht und gibt so viel Spielraum für Geistreichigkeiten, die unbequemen Züge der Legende wegzuexegesieren. So sind die Hindu gleich eifrig in englischen wie bengalischen Schriften, widersprechende Texte miteinander auszusöhnen oder wegzuerklären, anstößige Dinge zu allegorisieren oder für Interpolationen zu erklären. — Dieses Spiel des Geistes ist besonders ins Kraut geschossen bei den Verehrern Vischnus und seiner Inkarnationen, besonders des Krischna und seines großen bengalischen Propheten Tschaitanya. In letzter Zeit sind von dieser Richtung eine ganze Anzahl zum Teil gelehrter Werke geschrieben. Dr. Nanda Krischna Bose versucht in seinem Werke „Inkarnation" zu beweisen, daß die Lehre von der Menschwerdung der Wissenschaft nicht widerspreche und daß Tschaitanya's Leben und Lehre ein vollkommeneres religiöses Ideal darbiete als Christus. Schischir Kumar Ghose hat ein zweibändiges Werk von 674 Seiten geschrieben: „Lord Gouranga oder Heil für alle", Gouranga ist der populäre Name Tschaitanya's als einer Inkarnation Vischnus. Sil in seinem Werke „Vergleichende Studien über Vaischnavismus und Christentum" behauptet, der Vischnuismus sei berufen, die christliche Idee der Gottheit und des Verhältnisses des Menschen zu Gott zum Gemeingut zu machen. Eine ganze Reihe von Bänden mühen sich an der undankbaren Aufgabe ab, Krischnas Leben von den über-

natürlichen und unsaubern Elementen zu befreien und den Gott so etwa zu einem Gentleman des 19. Jahrhunderts zu machen. Die englisch-bengalische Zeitschrift „Librarian" bemerkt mit Recht dazu, es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese ganze Richtung im religiösen Denken der Hindu mindestens ebenso sehr durch die Verbreitung christlicher Gedanken als durch das Studium der Hinduschriften hervorgerufen ist; denn christliche Einflüsse sind in allen diesen Publikationen erkennbar. — In gleicher Richtung laufen die Bestrebungen der neugegründeten „Gesellschaft für Wiederbelebung der indischen Literatur", welche in billigen Klassiker-Ausgaben oder orientierenden Schriften das Interesse und die Kenntnis der klassischen Sanskrit-Literatur zu verbreiten sucht. In den Vereinigten Provinzen tauchen eine „Radha Swami"-Bewegung und eine „Ram Krischna-Mission" auf, jede in ihrer Weise die Krischna-Legende idealisierend und modernisierend.

Der Hauptstrom des indischen Denkens und Philosophierens geht in den Wegen der Vedanta-Philosophie; die Upanishads, „die verborgenen Lehren der Vedas, die Blüte altindischen Denkens", und die Bhagavadgita, „das Idol des Landes, die schönste und erhabenste aller brahmanischen Schriften," stehen im Vordergrunde des öffentlichen Interesses. „Die Vedanta-Philosophie beansprucht heute vor allen andern Systemen den Vorrang als Heilsplan. Upanishad und Bhavagad-Gita treten in Wettbewerb mit dem Evangelium Christi", schreibt der erfahrene D. Jones von Madura; besonders die letztere, in der Tat sehr wertvolle Schrift, das edelste Erzeugnis des Hinduismus, wird als die Bibel Indiens maßlos gepriesen. Tausende schöpfen täglich aus ihr Erbauung. Der Hindu Revivalist behauptet, wieder nach dem verlorenen geistigen Standpunkt seines Volkes zu trachten; Leute, welche die Schastra auslegen und das Hindu-Lebensideal zeichnen können, gewinnen an Ansehen. Nicht wenige englisch Erzogene und in hohen Staatsämtern Stehende verwenden ihre Mußestunden zu dem Studium der Gedankenwelt ihrer Väter. Die Behauptung wird mit Nachdruck verfochten, die Vedanta-Lehre sei allumfassend und unnachahmlich in ihrem architektonischen Aufbau, und sei in voller Übereinstimmung mit dem Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens der Neuzeit. Seit der Mitte der neunziger Jahre vertreten zwei in Madras herausgegebene, von indischen Studierten gut redigierte englische Zeitschriften, der Brahmavadin (der Brahmawissende) und Prabuddha Bharata (das erwachte Indien)

diesen Vedanta-Standpunkt und wollen dazu dienen, zum Studium desselben anzuregen und „immer das erhabene und universale Ideal des Hinduismus hoch zu halten." Besonders die erstere ist das Hauptorgan für die Auslegung von Indiens heiliger Gedankenwelt in englischer Sprache.

Obgleich in dieser Strömung ohne Zweifel unter den Formen des alten Hinduismus ein religiöser Geist wirksam ist, muß doch festgehalten werden, daß die Revival-Bewegung selbst mehr durch den nationalen und geistigen Stolz als durch tiefe Geistlichkeit in Gang erhalten wird. Sie ist nicht sowohl das Resultat einer ehrlichen Überzeugung von der Vortrefflichkeit der vertretenen Lehren und Einrichtungen des Hinduismus, als ein patriotischer Versuch, ihre Ideale mit denen des Christentums in Einklang zu setzen, deren Fortschritt man überall in der Welt wahrnimmt. Ein gewisses stolzes Selbstbewußtsein, — daß im Christentum nichts sei, was ein forschender Geist nicht auch im Hinduismus finden könne, — eine ausgiebige Kritik des traditionellen und Namenchristentums sind für die religiöse Bewegung der letzten Jahrzehnte charakteristisch gewesen.*) Die Evangelisation der Hindu als einer Nation ist nach der Meinung dieser Jungindier so fern als das tausendjährige Reich; „es sei in der Welt Raum genug für beides, Christentum und Hinduismus." Unglücklicherweise verblendet dieser überreichlich vorhandene pseudopatriotische Geist viele der Besten gegen ein ehrliches Studium des religiösen Problems. Allzuvielen erscheinen die religiösen Wahrheiten als wenig mehr denn als Gegenstände, ihren Scharfsinn zu üben und ihre Dialektik glänzen zu lassen. Zuviel Kritik und Disputation, zu wenig ernstes Forschen und gründliches Denken, das sind die Zeichen der Zeit. Und das direktionslose Auseinanderstreben des Revivals in der Richtung auf die verschiedensten Gestaltungen Altindiens macht die Bewegung nicht aussichtsvoller.

4. Parallele Bewegungen im indischen Islam. Man hört und liest oft die Behauptung, während der Hinduismus allen religiösen Bestrebungen der Mission eine erstaunliche Empfänglichkeit entgegenbringe, habe die letztere noch nicht vermocht, auf den indischen

*) Es entspricht dem proteusartigen Charakter des Hinduismus, daß er heute diejenige Seite seines molluskenhaften Wesens herauszustreichen sucht, welche mit dem Christentum noch am ersten in Einklang zu bringen ist. Diese unbegrenzte Anpassungsfähigkeit ist aber ebenso sehr eine Schwäche als eine Stärke dieser Religion; denn sie beweist dem Aufrichtigen den Mangel eines reellen Wahrheitsgehaltes.

Islam irgend welchen nachhaltigen Einfluß auszuüben. Das ist durchaus nicht richtig. Auch im indischen Islam gärt es bereits unter dem Einfluß der abendländischen Kultur und der Mission, wenn auch diese Bewegungen hier andere, abstrusere Formen annehmen. Auch sind sie nicht in allen Gegenden gleich stark. Von den 69 Millionen indischer Mohammedaner wohnen reichlich $^2/_5$ in Bengalen, zumal in dem östlichen Niederbengalen, wo sie meist der niederen dörflichen Bevölkerung angehören, in dicker Unwissenheit sitzen und sich an dem modernen geistigen Leben und Streben Indiens fast gar nicht beteiligen. Ihr Islam ist so sehr von niedrig hinduistischen, paganistischen Elementen durchzogen, daß die Zensus-Beamten oft schwankten, ob sie einzelne Gruppen den Mohammedanern oder den Hindu zurechnen sollten. Auch ihre Sprache, ein wunderlich und willkürlich zusammengesetztes Gemisch von Bengali und Urdu, das sog. Musselmani-Bengali, macht sie schwer zugänglich. Von irgend welchen geistigen Bewegungen in dieser trägen Masse ist kaum zu reden. Die gebildeten Mohammedaner der Städte bemühen sich, durch ausgesandte Reiseprediger die Finsternis ihrer Religionsgenossen wenigstens etwas zu erleuchten. Sogar eine Missionsgesellschaft ist für sie gegründet.

Auch die südindischen Mohammedaner zeichnen sich keineswegs durch geistige Regsamkeit aus. Die einzige Bewegung unter ihnen ist die von den drei Renegaten White von Karnal, dem Eurasier Hamid Snow und dem etwas bekannteren Abdullah Quilliam begründete „Neue Nazarener-Sekte", die dadurch merkwürdig ist, daß sie von dem zuletzt genannten nach Liverpool verpflanzt ist und dort in dem „Moslemischen Institut" etwas Halt bekommen hat. Mr. White, der White Khan Sahib, wie er in Indien heißt, ist dem Anschein nach der eigentliche Gründer; die Anhänger sollen nach dem Vorbilde Jesu etwas vom Zimmerhandwerk verstehen, sollen beim Gebet neben dem ihnen unverständlichen Arabisch das ihnen geläufige Urdu gebrauchen, sollen ihre Frauen an den Gottesdiensten in der Moschee teilnehmen lassen usw. Das Gesetz Mosis soll unbedingt gültig sein; vom Neuen Testament wird das Evangelium Matthäi anerkannt, dagegen die Schriften St. Johannis und St. Pauli verworfen. Wallfahrt nach Nazareth ist eine der wichtigsten religiösen Pflichten. Man sieht, es handelt sich um ein trübes, prinzipioses Gemisch von Islam und Christentum, dem keinerlei Lebenskraft inne wohnt.*)

*) Aus der moslemischen Propaganda des Mr. Quilliam in Liverpool hat

Die einzige Gegend, wo der indische Islam eine selbständige Lebenskraft entfaltet, sind bisher die Vereinigten Provinzen und der Pandschab, und das Interesse konzentriert sich hier um die beiden Namen Sir Seyjid Achmed Khan und Mirza Ghulam Achmed von Qadian.*) Seyjid Achmed und seine Partei — besonders der Maulwi Tschiragh Ali und der Oberrichter Emir Ali — suchen den Islam zu restaurieren durch Anerkennung und Aufnahme der gesamten abendländischen Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft und der verwandten Zweige. Sie lehren: „Vernunft allein ist ein ausreichender Führer." Der Islam der letzten 13 Jahrhunderte sei nicht der rechte Islam, sondern von den Ulama, den gelehrten Theologen, konstruiert, die durchaus den Nerv des Koran und der Tradition mißverstanden hätten. Infolgedessen seien die ersten Bekehrten Mohammeds bald von den Lehren seiner heiligen Religion abgewichen und in die Torheiten der „Zeiten der Unwissenheit" zurück geraten. Dementsprechend wird die Lehre Sir Seyjid Achmeds „Neuislam" genannt; er lehrt: „Islam ist Natur, und Natur ist Islam." Dementsprechend werden göttliche Offenbarung (im orthodoxen Sinne), Prophetie, Wunder, Menschwerdung und Inspiration abgelehnt. Ein Prophet ist ein Mann, der besonders mit dem Genius ausgestattet ist, sittliche und geistliche Wahrheit zu erforschen und zu entdecken; diese geniale Fähigkeit ist seine Inspiration. Jede Gottesbotschaft muß sich mehr an dem Prüfstein der menschlichen Vernunft messen lassen als an irgend welchen Wunderbeweisen sogenannter himmlischer Abkunft.

---

man in der mohammedanischen Welt viel Kapital geschlagen; im Pandschab wie im mohammedanischen Bengalen hat man mit großer Emphase verkündigt, Scharen von Engländern seien im Begriff, rechtgläubige Mosleme zu werden. Der Sultan hat Mr. Quilliam sogar mit dem erhabenen Titel eines Scheikh ul Islam ausgezeichnet. Die englischen Missionare haben um ihrer selbst willen in Liverpool genauste Nachfrage gehalten und festgestellt, daß die ganze Anhängerschaft des Renegaten sich auf etwa elf Männer, ein halbes Dutzend Frauen und ein Dutzend Kinder belief, die zumeist den ärmsten Volksschichten angehören und von Mr. Quilliam abhängig waren. Seine Gottesdienste waren ein trübes, willkürliches Gemisch von christlichen und mohammedanischen Elementen, das kein orthodoxer Moslem anerkennen würde. Die ganze Sache ist Humbug. Ind. Evang. Rev. 1901, 119 ff.

*) Dr. Griswold, Mirza Ghulam Achmed, the Mahdi Messiah of Quadian. New-York, Amtruch Soc. 1902. Farquhar, Modern Relig. Morements in India. New-York, Mac Millan. 1915. Moslem World Okt. 1912; Jan. 1916, 66 ff. The Ahmadiya Movement to-day.

Es ist begreiflich, daß eine derartige Lehre im Lager des orthodoxen Islam heftigen Widerstand fand; ist sie doch nichts anderes, als der rationalismus vulgaris in mohammedanischem Kostüm. Trotzdem hat Sir Seyjid Achmed beträchtlichen Anhang gefunden und hat eine Sekte gebildet, welche von den Gegnern die Naturis oder Netscharis (von dem englischen nature, spr. netschur) oder die Seyjid Achmadis genannt wird. Ihre Stärke ist das von Sir Seyjid gegründete Kollege in Aligarh (seit 1875), welches den Ehrgeiz hat, eine große moslimische Universität zu werden. Auch Reform der allgemeinen Erziehung, besonders für die Mädchen, und andere soziale Bestrebungen stehen auf dem Programm der Partei und werden durch Konferenzen, die alljährlich in den großen Städten abgehalten werden, eifrig befördert, der Gründer Sir Seyjid Achmed ist im Jahre 1898 gestorben.

Ghulam Achmed von Qadian ist ein wirres und trübes Gemisch, eine sonderbare Sumpfpflanze, gewachsen in dem wüsten Irrgarten mohammedanischer Theologie unter dem Einfluß christlicher Gedanken. Ghulam war ein merkwürdiger Mensch; er schriftstellerte mit Geschick in Urdu, Persisch und Arabisch, nebenbei begründete er eine englische Zeitschrift, die „Review of Religions", deren umfangreiche Hefte er fast allein schrieb. Er hatte nicht nur das Alte und Neue Testament ziemlich gründlich gelesen, sondern kannte auch solche Apokryphen, wie das Evangelium des Barnabas und solche Romane wie des Russen Nikolas Notowitsch „Unbekanntes Leben Christi". Dabei fehlte ihm jede Ader kritischen Geistes, um den relativen Wert und die Glaubwürdigkeit der Schriften abzumessen. Seine Ansprüche waren keineswegs bescheiden. Er wollte der den Christen verheißene, wiedergekommene Messias und zugleich der den Mohammedanern verheißene Mahdi sein — beides in einer Person! Und es ist in der Tat höchst merkwürdig, wie er den Nachweis für die Berechtigung seiner Ansprüche führt. Allerdings wollte er nicht derselbe Messias sein, der vor 1900 Jahren in Palästina gelebt hat, sondern will nur „in Geist und Kraft des Messias" gekommen sein, so wie Johannes der Täufer nach Aussage des Herrn „in Geist und Kraft des Elias" gekommen war. Christus sei gar nicht am Kreuz gestorben, sondern nach wenigen Stunden scheintot herabgenommen; die Jünger hätten seine Wunden mit einer vorzüglichen Salbe, — dem noch jetzt in Indien als Geheimmittel vertriebenen Marham i Isa, „Jesussalbe" — in wenigen Tagen geheilt; Jesus sei dann nach

Indien gereist, in Srinagar 120 Jahre alt gestorben und in der Khan Yar-Straße daselbst begraben; noch zeige man dort das Grab des „Yusasaf", d. h. des yusu (Jesu), der (hebräisch) asaf „Sammler sc. der verlornen Schafe, d. h. der zehn verlornen Stämme Israels" sei. „Mich wundert, was man an dem Sohn der Maria Besonderes findet, das ihn zu Gottes Sohn machen soll. Sind's seine Wunder? Meine sind größer als die seinen. Waren seine Weissagungen klar und wahr? Ich würde mich der Verheimlichung der Wahrheit schuldig machen, wollte ich nicht behaupten, daß die Prophezeiungen, die mir der allmächtige Gott gegeben hat, an Klarheit, Kraft und Wahrheit von viel besserer Qualität sind, als die zweideutigen Vorhersagungen Jesu. Wollen wir seine Gottheit aus den Worten schließen, welche die Evangelien von ihm gebrauchen? Ich schwöre bei dem Herrn, die Gott geoffenbarten Worte, welche meine Würde aussprechen, sind viel wichtiger und ruhmvoller als die Worte der Evangelien in bezug auf Jesum." Welche Wunder hat denn der Mirza von Qadian getan? Es kann damit kaum etwas anderes gemeint sein als seine Prophezeiungen; er stellte nämlich mit Vorliebe ihm mißliebigen Personen einen baldigen Tod in Aussicht und verfuhr dabei in so frivoler Weise, daß die englische Obrigkeit ihm schließlich mit Namensunterschrift das ausdrückliche Versprechen abnahm, nie wieder jemand mit Gottes Zorn und schnellem Tod zu bedrohen!

Auf den ersten Blick möchte man sagen, der Mensch ist verrückt und leidet an Größenwahn. Allein Missionar Griswold in Lahore, welcher ihn und seine Schriften am genausten durchforscht hat, ihn auch persönlich kennt, ist doch der Ansicht, daß Ghulam von der Wahrheit seiner Sendung ganz und ehrlich durchdrungen ist und daß er auch seine Anhänger zu der gleichen Überzeugung bringt. Dabei ist er lediglich eine Zeiterscheinung des Islam, hat nur innerhalb desselben Ansehen erlangt und Schüler gefunden. Alle seine Versuche, auch bei den Christen oder gar bei den Engländern Indiens Glauben für seine Mission zu finden, sind kläglich mißglückt. Als Produkt des nordindischen Islam angesehen, ist dieser Mirza allerdings eine höchst merkwürdige Erscheinung. Also in dem Maße ist die Bibel, der christliche Glauben den Mohammedanern schon auf den Leib gerückt, daß sie solche exzentrische Versuche machen, um sich damit abzufinden! Man vergesse nicht, daß der Mirza dabei voll gehässiger Bitterkeit gegen alles Christliche, speziell gegen die Mission ist, und sich selbst nicht entblödet, Jesum, in dessen Geisteskraft er gekommen

sein will, dessen Ebenbild (Masil i Masih, Schatten des Messias) er sich früher mit Vorliebe nannte, in gemeiner Weise zu verlästern. (Ind. Evang. Rev. 1903, 322—354.)

Der orthodoxe Islam hat selbstverständlich auch gegen Mirza Ghulam und seine Anhänger entschieden Stellung genommen. Seine Lehre verstößt nach allen Seiten gegen die rechtgläubige islamische Theologie. Nach dem Zensus zählt sein Anhang im Pandschab 1113 Männer über 15 Jahre. D. Griswold berechnet die ganze Sekte auf höchstens 10000 Seelen, nimmt aber an, daß ihr noch ein erhebliches Wachstum bevorstehe. Mirza Ghulam Achmed ist 1908 plötzlich an der Cholera gestorben. Er hinterließ keinen begabten Nachfolger als Führer seiner Sekte und Vertreter seiner Ansprüche. Seine Anhänger spalteten sich deshalb in mehrere Gruppen. Merkwürdigerweise wurde ein Achmadija, Kwadscha Kamal ud Din, nach England verschlagen und gründete dort in Woking bei London eine moslemische Missionszentrale, welche im letzten Jahrzehnt eine rührige Tätigkeit entfaltet hat. Kwadscha veröffentlichte eine englische Koranübersetzung und eine Werbezeitschrift „Islamic Review". Er gewann dadurch einigen Einfluß, daß ein vornehmer englischer Lord öffentlich zum Islam und seiner Sekte übertrat.

Daneben gehen im orthodoxen Islam Strömungen her, welche sich feindlich gegen das Christentum richten und sich desselben zu erwehren suchen. In Nordindien ist eine „Gesellschaft zum Schutze des Islam" gegründet. Sie eröffnet Elementar- und Mittelschulen, druckt Zeitungen und Flugschriften, organisiert Predigtreisen und besoldet Prediger, ja organisiert sogar Zenana-Besuche usw., alles zu dem Zweck, die christliche Missionsarbeit zu stören und ihr feindlich entgegenzuarbeiten.

Wohin wir in Indien schauen, im Hinduismus und Islam, sehen wir Unruhe und Gärung. Der Sauerteig des Evangeliums und der abendländisch-christlichen Kultur ist in die stagnierende Masse gemengt, und es regt sich allerorten Leben in den Totengebeinen. Diese großartige und tiefgreifende Einwirkung des Christentums auf das indische Geistesleben ist eines der Tatbeweise für die Lebenskraft der Mission, und daß diese Bewegungen aus den Anregungen der evangelischen Mission hervorgegangen und teils in Anlehnung an sie, teils im Widerspruch wider sie verlaufen, ist ein überzeugender Beweis für ihre Überlegenheit.

Anmerkungen.

[1]) Zwei Wissenschaften sind es, welche bisher hauptsächlich zur Aufhellung der Ursprünge und Zusammenhänge der in Indien wohnenden Volksmassen beigetragen haben, im 19. Jahrhundert vorwiegend die vergleichende Sprachwissenschaft; neuerdings die Anthropologie. Letztere glaubt in der vergleichenden Messung der hauptsächlich konstanten Körpermaße (Anthropometrie) ein sicheres Kennzeichen zur Ergründung der volklichen Zusammenhänge gefunden zu haben. Es kommen dabei hauptsächlich drei Verhältnisse in Betracht: das Verhältnis der Länge des Kopfes zu seiner Breite, das Verhältnis der Länge der Nase zu ihrer Breite, und der Winkel, welchen eine Linie, die zwei korrespondierende Punkte der oberen Augenwand verbindet, mit der Nasenwurzel bildet. Diese drei Verhältnisse bezeichnet man der Kürze wegen so, daß man die Länge des Kopfes, der Nase und der Verbindungslinie als 100 annimmt und nun die entsprechende Breite resp. den Augenwinkel zu dieser gedachten Zahl 100 ins Verhältnis setzt. Bei einem Kopfe verhält sich beispielsweise die Länge zur Breite wie 100 : 87. Man nennt diese Verhältniszahl (87) kurz den Index des Kopfes; der erwähnte Kopf hat also den Index 87. Nun teilt man die Menschen nach dem Index ihrer Kopflänge ein in Langköpfe (Index unter 75), Mittelköpfe (Index 75—80) und Breitköpfe (Index über 80); wissenschaftlich dolicho-cephale, meso-cephale und brachy-cephale. Ebenso teilt man die Menschen nach dem Verhältnis der Länge zur Breite der Nasen in schmalnasige (Index unter 70), mittelnasige (Index 70—85) und breitnasige (Index über 85), wissenschaftlich leptorrhine, mesorrhine und platyrrhine. Der Winkel der Augenwand mit dem Nasenbein ist nur bei den mongolischen Völkern von Bedeutung, welche sogenannte schiefstehende Augen haben. Diese auffallende Erscheinung der Schlitzaugen kommt keineswegs daher, daß bei den Mongolen die Augen anders ständen als bei uns, sondern daher, daß die Nasenwurzel bei ihnen auffällig eingedrückt ist, so daß an dem beschriebenen Nasenwinkel, natürlich stets einem stumpfen Winkel, die beiden Schenkel länger sind als die Grundlinie; nimmt man also als Länge des letzteren 100 an, so ist die Gesamtlänge der beiden Schenkel (der Index des Nasenwinkels) über 100, und man scheidet Plattaugen (Index unter 110), Mittelaugen (Index 110 bis 113) und vorstehende Augen (Index über 113); wissenschaftlich platyopische, mesopische und proopische Gesichter. Wir begnügen uns mit den deutschen Bezeichnungen und setzen nur bei bezeichnenden Fällen in Klammern den Index dahinter. Früher legte man das Hauptgewicht auf die Körpergröße und schied große (über 170 cm), übermittel (165—170 cm), untermittel (160—165 cm) und kleine (unter 160 cm) Menschen; ebenso betonte man die Hautfarbe, den Haar- und Bartwuchs, die Länge des Vorderarms u. dgl. Allein man hat sich bei den meisten dieser Kennzeichen überzeugt, daß sie von vielen Zufälligkeiten wie Er-

nährung, Klima, Gesundheitszustand und Bekleidung abhängen und selbst bei nahe verwandten Stämmen oder Kasten keineswegs konstant sind.

[2]) Eusebius, Hist. eccl. V, 10: *ὧν εἷς γενόμενος καὶ ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῦξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν.*

[3]) Epist. LXX, ad magnum oratorem: Pantaenus ob praecipuae eruditionis gloriam a Demetrio missus est in Indiam, ut Christum apud Brachmanas et illius gentis philosophos praedicaret. Nur versteht man schlecht, was indische Christen mit einem hebräischen Matthäus-Evangelium anfangen sollen.

[4]) Philostorg. III, 5: *κἀκεῖθεν εἰς τὴν ἄλλην ἀφίκετο Ἰνδικὴν καὶ πολλὰ τῶν πὰρ αὐτοῖς οὐκ εὐαγῶς ὁρωμένων ἐπανωρθώσατο. Καὶ γὰρ καθεζόμενοι τῶν εὐαγγελικῶν ἀναγνωσμάτων ἐποιοῦντο τὴν ἀκρόασιν καὶ ἄλλα τινὰ ὧν μὴ θεῖος θεσμὸς ἐπεστάτει διεπράττοντο· ἀλλὰ ταῦθ' ἕκαστα πρὸς τὸ σεβάσμιον αὐτοῖς δὲ θεοφιλὲς μεταρυθμίσας, τὸ τῆς ἐκκλησίας δόγμα ἐκρατύνετο· οὐ γὰρ ἐδέοντό φησιν ὁ δυσσεβὴς οὗτος, τῆς τὸ θεῖον σέβας διορθούσης ὑφηγήσεως ἐξ ἀρχῆς ἀπαρατρώτως τὸ ἑτεροούσιον πρεσβευόμενοι.* Die Philostorgius-Fragmente sind von Photius aufbewahrt, der in jenem einen großen Ketzer sieht und ihn deshalb stets mit Eingangsformeln wie „so sagt dieser Ketzer" u. dgl. anführt.

[5]) Jedoch ist es auch möglich, daß diese ganze Tradition einer syrischen Einwanderung aus Mesopotamien irrtümlich ist. Die sichern Nachrichten der folgenden Jahrhunderte weisen auf Persien als den Ausgangspunkt des indischen Christentums hin, und in Persien war damals die syrische Kirche (die dyophysitische) und Sprache, Sitte und Kirchenordnung maßgebend; jedoch war Antiochien der Sitz des Patriarchats. Erst nach der Zerstörung der christlichen Kirche in Persien mag sich dann der kirchliche Schwerpunkt der indischen Kirche nach Mesopotamien verschoben haben. Übrigens wird von andern einheimischen Quellen die Einwanderung des Thomas Kanna und seiner Begleiter erheblich später, etwa um 820, angesetzt.

[6]) Wir geben von diesem äußerst interessanten Dokument den Hauptabschnitt nach Dr. Gunderts Übersetzung: „Hari Sri. Verehrung dem Ganapati. Nachdem das gesegnete Regiment von dem Erdbeherrscher, dem Mannherrn Tschakrawarti Wira Kerala durch regelmäßige Succession auf Sri Wira Raghava Tschakrawarti übergegangen ist, der jetzt das Zepter führt über viele hunderttausend Plätze ... wurde die folgende Schenkung in dem königlichen Palaste festgesetzt. Wir haben an Iravi Corttan von Mahodeverpattanam (Kranganur), der von jetzt an „Großer Kaufherr der Kerala-Welt" genannt werden soll, die Herrschaft Manigramam gegeben. Wir haben ihm auch gegeben das Recht auf Festkleider (?), Hauspfeiler (?), alles Einkommen, das krumme Schwert und mit dem Schwerte die souveräne Handelschaft, das Recht des Ausrufers und der Vorläufer, der fünf musikalischen Instrumente, der Schneckenmuschel und der Tagesfackel, auch Kleiderausbreiten, den Palankin, den königlichen Schirm, die nördliche Trommel, den Torweg mit Sitzen und ornamentalen Bogen, die souveräne Kaufherrschaft über die vier Klassen, auch die Ölmacher und die fünf Arten von Handwerkern haben wir ihm unterworfen. Wir haben als ewigen Besitz gegeben an Iravi Corttan, den Herrn der Stadt, den Maklerlohn und die gewöhnlichen Abgaben von allem,

was mit der Para eingefaßt, mit der Wage gewogen, mit der Schnur gemessen wird, von allem, was gezählt, getragen, enthalten ist, sei es Zucker, Salz, Muskat, Öl oder sonst etwas, nämlich innerhalb der Flußmündung von Kodungalur (Kranganur) und dem Turm oder zwischen den vier Talis und dem ihnen gehörigen Orte. Wir haben es gegeben als uneingeschränkten Lehnsbesitz an Iravi Corttan, den Großkaufmann der Kerala-Welt, und für seine Söhne und Söhnessöhne in rechter Succession. . ."

[7]) Im Text ist bereits mehrfach hingewiesen auf Dr. W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen. Ein Beitrag zur Geschichte der Orientalischen Kirchen. C. Bertelsmann in Gütersloh. 781 Seiten — ein auf umfassenden Quellenstudien beruhendes, grundlegendes Werk, bei dem man nur bedauert, daß sich der wissenschaftliche Apparat vielfach störend in den Vordergrund drängt und die Darstellung schwerfällig belastet. Auch wo man Germanns Schlußfolgerungen nicht beitreten kann, legt er das vorliegende Beweismaterial so eingehend und meist so objektiv dar, daß man sich auf Grund desselben eine abweichende Meinung bilden und wohl fundamentieren kann. Speziell für den vorliegenden Abschnitt, die Anfänge der römischen Mission in Indien, sind zu vergleichen: Kunstmanns Artikelserie: „Die Missionen in Indien und China im 14. und 15. Jahrhundert." Historisch-politische Blätter 1856, Band I und Germanns Aufsatz: „Indien und die abendländische Kirche im Mittelalter" Allgemeine Missions-Zeitschrift 1874, 350 ff. Über die katholische Missionsgeschichte von 1498—1744 orientiert: Maxim. Müllbauer, Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien von der Zeit Vasco da Gama's bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Freiburg 1852. 372 S. Diese von der Münchener katholisch-theologischen Fakultät gekrönte Preisschrift ist auf Grund umfassender Quellenstudien und mit bemerkenswerter Nüchternheit geschrieben. Allerdings bemüht sich der Verfasser sichtlich, z. B. selbst einen Nobili bis an die äußerste Grenze des Zulässigen zu entschuldigen; aber er übt doch auch Kritik. Die Überlieferungen über die Wirksamkeit des Apostels Thomas bezeichnet er kurzweg üls „Sagen einheimischer Christen" (S. 12). Die Wirksamkeit Franz Xaviers behandelt er auf nur zehn Seiten (61—71) jedenfalls nicht vorurteilsfrei und referiert kritiklos auch die sog. Wunder des Heiligen (S. 67), dem Anschein nach leider ohne die Briefe Xaviers selbst nachgelesen zu haben. Die wertvollsten Abschnitte des (zumal in seinen Anfangspartien veralteten) Buches beginnen S. 71 ff. Der Darstellung der Wirksamkeit Xaviers haben wir die Biographie von Rev. H. Venn in ihrer deutschen Bearbeitung durch Gen.-Sup. D. Hoffmann zugrunde gelegt: „Franz Xavier, ein weltgeschichtlichns Missionsbild," Wiesbaden 1869. 418 S. Von bleibendem Wert sind dabei weder das erste Buch „Der Gang der Mission vor Xavier" S. 1—115, noch das dritte Buch: „Die christlichen Missionen seit Franz Xavier" S. 261—418; diese großangelegten missionsgeschichtlichen Übersichten sind längst durch gediegene Arbeiten überholt. Aber das Mittelstück S. 116—260 „Franz Xaviers Leben und Wirken" zeichnet sich durch ruhige Sachlichkeit, gewissenhafte Quellenforschung und evangelische Weitherzigkeit aus. Da dieses Werk den meisten Lesern dieser Blätter leichter zugänglich ist, zitieren wir danach. Es ist allerdings zu einem wirklichen Sachverständnis unentbehrlich, die Briefe Xaviers selbst nachzulesen; es liegt uns die deutsche Ausgabe von de Vos vor: „Leben und Briefe des heiligen Franziskus Xaverius, Apostels von Indien und Japan," Regensburg 1877,

2 Bände. Der Vorsicht halber verweisen wir betr. der im Text angeführten Geschichten und Zitate auf die entsprechenden Stellen dieses Werkes: Das Kruzifix zu Baranula S. 49, vgl. Bd. I, 315 f. Totenauferweckungen Bd. I, 161 f. Hierzu vgl. den Brief vom 23. Mai 1543, 3. Bd. I, 104: Xavier betete über einer Frau in Kindesnöten, erklärte ihr mittels eines Dolmetschers die wichtigsten Glaubensartikel (!!) „und mit Gottes Gnade glaubte die Frau alles, was ich ihr auseinandersetzte". Während dem (!) genas die Frau eines Kindes — und wurde alsbald mit ihrem ganzen Hause getauft! Xaviers Unkenntnis der Landessprache Bd. I, 169, vgl. den vielleicht nur aus Briefauszügen von anderer Hand komponierten Brief S. 154. Xavier befand sich nach der Unterschrift damals in Punical, also mitten im Bereiche der Parawer Christen, und nur auf deren Tamulisch kann sich das Zitat beziehen. Die kurze Auseinandersetzung über die Übersetzung des „ich glaube" im Glaubensbekenntnis Bd. I, 141, 4 kommt dagegen schwerlich in Betracht und beweist nur, daß seines (damals einzigen) Mitarbeiters Mansilla Sprachkenntnis noch dürftiger war als die Xaviers, zumal wenn man S. 109 vergleicht. In dem dortigen Briefe (Bd. I, 108 ff.) spricht sich Xavier über seine Missionsweise aus wie im Texte S. 51 f.; man müßte diesen höchst charakteristischen Brief in extenso abdrucken; aber das Zitat aus Venn-Hoffmann enthält eine kurze Inhaltsangabe. Der Brief an Ignaz Loyola S. 54, vgl. Bd. I, 381 ff., bes. S. 385 oben: „Die Eingebornen sind wegen ihrer schrecklichen Laster für das Christentum wenig geeignet. Sie hassen es so sehr, daß sie es gar übel nehmen, wenn man nur davon spricht; ermahnt zu werden, das Christentum anzunehmen, das fürchten sie wie den Tod." Der Brief an König Johann III. vom 20. Jan. 1848: Bd. I, 330—338. Für die Beurteilung von Franz Xavier und Robert de' Noqili ist es von Interesse, die ausgezeichneten Artikel von Dr. Herm. Gundert im Basler Missionsmagazin 1868, 34 ff. und 49 ff. nachzulesen, weil sie von einem sorgfältigen Kenner des Tamulenvolkes und der Mission an ihm herrühren; vgl. ebendort S. 97 ff. Joseph Beschi.

[8]) „Intravi in Indiam et fui in contrada Indiae ad ecclesiam sancti Thomae Apostoli mensibus XIII. et ibi baptizavi circa centum personas in diversis locis et socius fuit meae vitae frater Nicolaus de Pistorio de ordine fratrum praedicatorum."

[9]) „Hi sunt qui nos accusant, nos percutiunt, nos in carcerem poni faciunt et lapidant; sicut de facto probavi et quater per eos (sc. Sarracenos) incarceratus fui. Quotiens autem depilatus, verberatus, et lapidatus, Deus ipse novit, et ego, qui sustinui (peccatis meis exigentibus) eo quod nondum potui vitam pro fide sustinendo martyrium finire sicut fecerunt quattuor socii mei. De caetero, de me fiat voluntas Dei. Quinque etiam Praedicatores et quatuor Minores fuerunt illuc, meo tempore, pro fide catholica crudeliter trucidati. Vae mihi, quod non fui una cum eis ibi."

Auch die Namen, die Grenzen und die gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse dieser Kleinstaaten haben gewechselt und lassen sich nicht mit Sicherheit angeben. Die von uns angeführten Namen kommen in der Geschichte am häufigsten vor, wenn auch die meisten von ihnen merkwürdigerweise in den langen, offiziellen Listen der Fürstentümer nicht genannt werden. Vgl. Germann 588 f.

[10]) Schon 1453 hatte König Alfons V. von Portugal dem Christusorden die jurisdictio spiritualis über alle Gebiete vom Kap. Bojador usque ad Indos,

qui Christi nomen colere dicuntur übertragen, was Papst Nikolaus V. 1454 und seine Nachfolger Calixt III. 1455 und andere ausdrücklich bestätigt hatten. Nun war seit 1522 der König von Portugal zugleich Großmeister des Christusordens, ihm gebührte also nach diesen Bullen das Patronatsrecht über Indien.

[11]) Andere Schriften Ziegenbalgs sind: Die „Bibliotheca Malabarica", ein Verzeichnis von 150 tamulischen Literaturwerken mit ausführlicher Inhaltsangabe; und „Die ausführliche Beschreibung des malabarischen Heidentums." Malabaren nannte man im 18. Jahrhundert irrtümlich alle Südindier, speziell auch die Tamulen.

[12]) Man nahm früher an, daß diese starken Worte einem offiziellen Beschluß der Kompanie entnommen seien. Henry Morris hat sich in dem Londoner „Christian" der dankenswerten Mühe unterzogen, nachzuweisen, daß dieser Passus am 23. Mai 1793 bei Gelegenheit der Charter-Verhandlungen in der Versammlung des „General Court" im „East India House" gesprochen ist. Vgl. Free Ch. Record 1903, 508.

Namenverzeichnis.

Personennamen.

Aaron 120
Abbanes 32
Abbott, D. 258
Abdul Masih 170. 512
Abraham, Mar 84. 87
Achmed Khan 549
Adams 1
Adams Miß 482. 485
Agha Khan 264
Akbar, Kaiser 80
Alexander 9
Ali Jani 199
Ali Wilaj 221
Ambrosius, Thes. v. Montecoeli 87
Anderson, Rufus 184. 394. 410. 427. 503. 506. 513
Anderson, W. B. 217
— und Braidwood 198
Andrews, A. 424
—, C. T. 104. 241
Ansorge 311. 312
Aquaviva 80
Armour 402
Atteridge 77
Aurangzeb 80
Azaria 104. 388

Baba-Ji 357
Bachelor, Dr. 469
Bacon 403
Badrinath Roy 456
Bagbie, H. 7
Bahadur, Ragun. Rao 451
Baierlein 369
Bailey, Benj. 35. 403
—, W. 480
Baker 232. 403
Baldaeus 109
Banerjea, Kali Char. 199. 518
—, Bara Christopal 199. 336
—, Krisch. Moh. 198. 512
Barlow 200
Baroda, Maharani v. 449
Barrows, Dr. J. H. 444
Barth, A. 19
Bartholomäus 32
Bartons, F. 516
Bateman 182. 357. 394
Batsch 305
Bawa, J. P. 485
Beach, H. 104
Beauchamp 29
Behari Day 512
Benedikt XIII. 77
— XIV. 77
de Benoit 333
Benfei 396
Bensley 163
Benson, R. M. 199
Bentinck, Lord 197. 199. 203. 347. 434
Berg, E. 369
Bergan, Jos. 338
Besant, Annie 267. 443. 534
Beschi, Jos. 75
Besser, D. 295
Betschler, Dr. 469
Bhandarkar, R. G. 20
Bird, Miß 460
Birks, H. 509
Billington 449
Bishop, Isab. Bird 471
Blackett, W. R. 422. 509
Blawatzky, Mad. 532
Börresen, 233. 413
Bövingh 115
Bonar, H. 156
Bose 138
Bose, P. 484
Bose, Math. Nath 244. 512
—, Dr. Nanda Krischna 545
Bouchet, Joh. Ven. 75
Boughton, Dr. 468
La Bourdonnais 105. 106
Bower 399
Bowley 400
Boyce, James 1
Bracker 303
Braidwood 186. 198
Brandt 305
Brito, Joh. de 75
Bron, R. P. 50
Brown, D. 401
—, Edith 476
Browne, A. 369
Brunsdon 144
Bryce, James 138

Buchanan 38. 158. 159. 171
Buckley, D. 401
Budden 479
Bühler, G. 19
Büchsel 311
Burn 401
Burnell, Dr. 37. 38
Bushanan, Ninala 199
Butler, Dr. 228

Cain 403
Caird 1
Caldwell, Bisch. 170. 351. 382. 414
Campell 221
Cannaday 337
Canning 226
Cannon 6
Carey 143. 377. 399. 401
Carson 480
Casamajor 212
Cator, Peter 449
Chamberlain, W. J. 196
—, Jac. 216
—, D. 403
—, Bapt. Miss. 156
Chambers, Rob. 158
—, Udny 158
Chandler 216
Chakarbatty 199
Chand, Tara 199
Chater 402
Chatterjea, B. C. 512
Chatterton, E. 233
Christian VIII. 289
Clarinda 128
Clarke 210
—, John 236
Clough, Ever. 236
—, 402
Cnoll, Dr. 468
Cockey 221
Coles 402
Collett 526
Collins 31
Combie, Mc. 392
Cook, Jos. 444
Cooke, Miß 456
Copleston 386
Cordes 213. 289. 396. 402
Cornelius 233
Corrie, Dan. 159
—, Bisch. 206
Coulomb, Mad. 533
Cowan, M. 449
Cran 157
Crawford, Kapl. 143
Culroß, J. 142
Cust 226

Dahlmann, F. 19
Dal 119
Dalhousie, Lord 219
Darbhanga, Radscha v. 264. 526
Datt 199
Datter, G. K. 104
Daud Birsa 320. 357
Day, Lal Behar 199
Dayanand, Sarasw. 540
Dease 415
Demetrius v. Tiflis 44
Denny, T. K. H. 464
Dennis 398. 477
Deußen, P. 19
Devendra, Nat Tagore 525
Dewasnagan 338
Dhanjibhai, Naur. 199
Dhokal Parshad 222
Diego 120
Dilger 369. 378. 403. 415
Dionysius, Mar 96
Dinshaw Petit 483
Downes 473
Downy 236
Doxopatrios, Nilos 42
Drake 242
Dröse 232
Drinkwater Bethune 459
Dschehangir 80
Dubois, Abbé 101
Duff 186. 198. 248. 347. 419. 481
—, W. P. 180
Dufferin, Lady 473
Dupleix, General 105
Dyer, H. S. 450

Edwardes, Herb. 209. 228
Eichhorn, Frau Minister 457
Elias, Erzbisch. 87
Elisabeth, Königin 105
Ellenborough, Gouvern. 198
Ellerton 399
Elmorie, W. 20
Elmslie, Dr. 473
Emanuel, König 49
Eusebius 32. 554

Fabricius 104. 119. 122. 396
Fairbairn, D. 444
Farquahr, J. N. 369. 419. 523. 549
Feldmann, Dr. 447
Fenn, Dav. 394
Fereira 402
Fleming, D. J. 381
Fordyce, John 459
Forman, Dr. 462
— 217
Forsyth 157

Fox, G. T. 199
—, Henry Watſ. 199
Franke, Aug. Herm. 111
—, Dr. A. H. 338
Frazer, R. W. 19
— 104
Freeman 221
French 198. 509
Frere Bartle, Sir 226
Fritz 483
Frohnmeyer 196. 284. 369. 403. 523. 538
Fry, Dr. Sarg. 470
—, Arth. Fells 477
—, Her. 498
Fuller, M. 449
Fullert 23
Fyvie 401

Gandhi 267
Ganguli 199
Garbe, R. 19
Garkor, Jadumath 28
Garzia, Franz 91
Gaſpar de Leon Fereira 50
Germann 31. 35. 39. 99. 104. 174. 396. 398. 555
Ghoſal, Jay Nar. 459
Ghoſe, Moh. Chard. 198. 199
—, Schiſchir Kumar 545
Gilders, Miß 256
Glenelg, Lord 204
Gloyer 302. 305
Gogerly 402
Gondophares 32
Gongh 19
Gordon, Andr. 217
—, Maxwell 394
Goreh, Nehem. 199. 377. 415. 512
Gorgh 19
Goßner 213. 305
Graham 258
Des Granges 157
Grant 1
—, Charles 143. 158
—, Miſſ. 144
—, Dr. 475
Graßmann, G. 19
Graul, D. 272. 294. 366. 396. 414
Gray, Joſ. H. 507
— 394
Gregor v. Tours 36
Gregor XVI. 340
—, Mar 96
Green, Dr. Sam. 469
Greenfield, Dr. Roſe 476
Gregſon 245
Grey, A. H. 170
Griswood, Dr. 549. 551
Grierſon, Dr. 211
Grubb 444
Gründler 449
Groves 211
Guinaraes, Simao de 86
Gundert, Dr. 38. 213. 284. 403. 413. 554
Gützlaff 329
Gurney 401

Hägert 233
Hahn, Ferd. 258. 328
Haig, General 235. 395
Haigh 27. 412. 377. 417
Haldane 155
Hall, Gordon 161
—, Cuthb. 444
Hamilton, Dr. 468
Handmann 182. 297. 403. 523. 540
Happel, Jul. 415
Hardeland 297
Harding 513
Hardinge, H. 193
Harms, Louis 301
—, Egm. 302
Harnan Singh 273. 440
Hardy, H. 19
Haslam, W. 444
Haſſius 112
Haubroe 182
Haugh, Dr. 37
Havelock 221
Hay, D. 403
Haycock 221
Heber 170. 181. 384
Hebich 283. 284. 394
Heider Ali 98. 108. 129
Heumann, D. Dr. 335
Heurnius, Juſt 468
Hewlett, Dr. 475
Heyde 329
Hillebrandt, A. 19
Hislop, Dr. Steph. 198. 211
Hocker. J. H. 167
Hoffmann 50
Hoffmann, Wilh. 212. 457
Hogg, A. G. 369
Holcomb 401
Home 157
Hooper, Dr. 509
Hoopers 401
Hörnle, Dr. 13. 400
Hopkins, E. W. 19
—, S. A. 449
Hough 104. 137
—, Kapl. 170
Howells, H. 19
Hubbard, A. R. 221
Hume, Rob. 19. 369

Hume, Dr. R. A. 258
Humphrey 386
Hunter 221
—, Will. 1. 7
Hüttemann 176

Jackson, J. 480
Jacolliot 405
Jänicke 171
Jäschke 329
Jakobus, Mar. 84. 86
Jakobus v. Padua 44
Jameson, Kap. 457
Jani Ali 512
Janke 305
Janssen 102
Jay Narayn Ghosal 170
Ibbetson, Denz. 22
Jellinghaus 313
Jesujabus v. Adiabene 40
Imad ud din 499. 512
Inglis, J. 247
Johannes, Bisch. v. Pers. 33
— v. Marignola 46
—, Patriarch 42
— v. Monte Corvino 44
Johann II. 49
— v. Albuquerque 50
John, Miss. 133. 175
Johnson, W. 166
— 377
— 221
Johns, Miß 460
Jones, D. 546
—, Will. 235
Jordan 115
Jordanus, Dominik. 44
Josenhans 284
Joseph, Mar 87
Isenberg 401
Judson 155. 161. 173

Kämmerer 177
Karmarkar 512
Keith, Berriedale 19
Kellogs, D. 401
Keschab Tschander Sen 526
Ketker, Shr. 21
Kiefel 328
Kiernander 121. 139
Kinnaird, Lady 463
Kirk, Dr. 486
Kistemaker 119
Klein, jun. 133
—, Dr. 12
Klemens XI. 76
Klopsch, Dr. 258. 259
Knobloch 403
Knowles 401
König, Missionsarzt 468
Koch, Katech. 221
Kohlhoff, jun. 131. 177. 290
Konstantin, Kaiser 33
Koschi Koschi 403
Kosmas, Indicopl. 36
Kremmer 296
Kreyher 369. 415
Kunstmann 555

Lacroix, A. F. 391
Lajpat Rai 540
Lake, Ed. 226
Lally, Statthalter 105
Lambert, G. 235. 253
Land, J. P. N. 34
Lange, Joach. 111
Laren, Mc. Asyl 484
Larsen 447
Larson, Dr. 274
Laurin, John Mc. 408. 418
Lawrence, John 209. 226
—, Henry 221
Lawson 259
Lee 259
Leith 445
Leitch, Dr. 469
Leitão 95
Leod, Mc. 214. 226
Leupoldt, C. B. 209
—, Frau 460
Lewis, A. 394
— 403
Liebendörffer, Dr. 288. 470
Lillingstone 524
Lievens, P. 321
Lindsay, C. H. F. 138
Lohr, Jul. 258
Longridge, G. 241
Lorbeer 338
Lord, Dr. 469
Lowe, Dr. 470
Lowett, R. 157
— 416
Lucas, Anna 449
—, Bernh. 369. 391
Lyall 19

Macauley, Oberst 38
— 347
Machay, J. 221
Macnicol 20
Madho Ram 199
Maillard de Tournon 76
Maine, Henry J. 207. 347
Maitland, Pereg. 206
Malabari 451

Mandeville, Rich. 46
Manley 445
Marco Polo 43
Marshall 102
Marshman 143
—, Hanna 455
Maitra 19
Martin, Dr. 425
—, D. 483
Martini 133
Martiniz 95
Martins 468
Marx, Dr. 331
Martyn, H. 158. 170. 400
Matthaeus v. Medina 50
Matthai 7
de Matta 341
Maxwell, Dr. 473
May, R. 157
— 455
Meadows 394
de Menezes, Alexio 50. 232
Metz 232
Middleton, Bisch. 198. 422. 433
M'Millan 233
Millet, Montague 245
Mitchell, J. M. 19. 199
—, Murray 444
Mögling 213
Mohan Roi, Ram 524
Monroe, James 243. 477
Montefiore 170
Montgomery, Rob. 207. 226. 347
Morris, Henry 557
Mott, John 282. 419. 447
Mozumdar, Anandro Ch. 198. 197
—, P. C. 526
Müllbauer 49. 68. 70. 77. 555
Muir, W. 226. 416
Mukerjea 199
Müller, G. 444
—, Max 19
Mullen, Mc. 221
Mul Shankar 540
Murdoch, Dr. John 247. 258. 407
Mylae, L. G. 381
Mylius 301

Nandi Gopinath 198
Naorodji Dhanjibai 512
Nath 199
Nelson 206
Nepean, Gouvern. 161
Nesfield 23
Neudörffer 336
Neve, Dr. 258
—, Ernst 258
—, Gebr. 473. 477
Newell 155
Newton, A. 242
—, D. 401
Nikolaus v. Pistoja 44
— V. 557
Nivadita, Schwester 538
Nobili, Rob. de 64
Noble, J. 210
—, Rob. 198. 210
Northbrook, Lord 193
Norton, A. 242
Nottrott, Dr. 311. 313. 414
Noyes 401

Oakley 167
Ochs 294
Oehler, D. 285. 394
Oderich v. Portenau 46
Ogilvie 138
Oldham 333
Oldenberg, H. 19
Olkott, Oberst 531
Oman, J. C. 19
—, Camp. Prof. 543
Onasch 311. 313
Ouchterlony 296
Owen, D. Jos. 401

Padmanji 199
Pagell 329
Palmer, Bisch. 389
Pennell 468
Pantaenus 32. 554
Parker 229
Parsons 401
Pascoe 119
Paulinus 99
Pätzold 177
Pearson, H. N. 104
Pedro de Sequeira 38
Peggs, J. 217
Pentecost, Dr. 444
Percival 399
Pestonji, Horm. 512
Petrus v. Siena 44
Pettitt 176
Philipps, G. E. 236
Philostorgius 554
Photius 554
Pimentel, Erzbisch. 95
Place 201
Plütschau 111
Pohl 305
Pohle 177. 179
Pope, Dr. 290
Powells, Bad. 7
Pratt, J. B. 19
Pressier 119
Prochnow, Dr. 214. 312

Qadiam, Ghul. Achm. v. 549
Quilliam, Abdullah 548

Rabindranath Tagore 524. 530
Radstock, Lord 444
Ragland 394
Ragunath Rao 543
Rainhart, Walt. 344
Rajaghopant 512
Rajanaiken 120
Ramabai 245. 259. 450
Ram Mohan Roy 191. 524
Ramsay, H. 226
Ramsai, Dr. 469
—, Sir J. 479
Rapson 19
Randschit Singh 209
Rasulam 403
Ratnan, Manch. 199
Reade, T. M. 245
Redslob 331
Reed Mary 487
Reeve 245. 403
Rhenius 170. 181
Ribbentrop, Dr. 479
Ribeiro, Erzbisch. 95
Rice, E. P. 416
— 161. 173
Richards, W. J. 31
Richardson, Dr. 535
Riehm 449
Ringeltaube 157
Risley, H. H. 13. 349
Ritson 419
Robson 369
Rodrigo de Susa 86
Rodriguez, Sim. 60
Rove, G. M. 31
Rottler 177. 178
Rupley 337

Sadler, M. 436
Sale, Mrs. 460
Salvator a Reg. 95
Samuel, J. A. 245
—, P. 335
Sandys Katech. 221
Sargent, D. 382. 391. 516
Sartorius 121
Satthianadhan, W. T. 512
Schaaf, Prof. u. S. 97
Schah Dschehan 80
Schatz 305
Schlegelmilch, Lic. 468
Schmidt, Em. 352
—, H. 403
Schomerus 369
Schott 285
Schröder, L. v. 19
Schwager 49
Schultze, Benj. 119. 122. 179. 396
Schwartz 104. 108. 119. 125. 179. 396. 505
Schwarz 296
Scott, D. 229. 447
—, J. E. 253
—, Gebr. 484
Scudder, Dr. John 216
—, H. E. 216
—, Dav. Coit 216
Seelye 444
Sélincourt, Agnes de 447
Sell, D. 416
Serfodschi 108
Sharrock, J. 369. 382
Shelton, Dr. Ch. 469
Sherring 104
Sheshadri, Naraj. 512
Shirt 401
Shoolbred, Dr. 470
Simeon, Patr. 84
—, Mar 87
Sinclair, Stevens. 19
Sindar Singh 451
Sirkar 199
Skinner 401
Skrefsrud 233. 414
Slater, F. E. 415
Small, A. W. 449
Smith, G. 104. 143. 158. 170. 186. 196. 211. 458. 524
—, Dr. Thom. 459
—, Vinc. 19
Snow, Hamid 548
Sparrow 244
Spencer, Bisch. 386
Sriniraja Sastri 438
Stanton 419
Start 214
Steele, Dr. 469
Sternberg 312. 357
Stewart, E. A. 50
—, R. 217
Stock, Eug. 160. 224. 425
Stosch, Lic. 328. 336. 378
Strong, W. 160
Storrow 449. 457
Struwe 311
Sumru, Begun 344
Sutton 401
Swain, Dr. Clara 472
Sylva y Torres 341

Tara Chand 199
Tadschpur, Radscha v. 344
Taylor, Annie 244
—, Reynell 209. 226

Taylor, Will. 229
Teignmouth, Lord 162
Temple, Rich. 226
Terrel 482
Theodosius, Patr. 40
Theophilus 336
Thoburn, Bisch. 229
—, Isab. 229
Thomas, Bisch. 34
— Cananäus 35
— v. Tolentino 44
— a Campos 96
—, Mar 97
—, Dr. 143. 469
— Thomason 159
—, Kapit. 399
Thomason Jameson 197
Thomson, Dr. 470
Thompson, Dr. Aug. 394. 513
—, W. B. 473
—, E. 537
Thwaites, E. A. 444
Timmcke, Jul. 304
Tippu Sahib 98. 109. 129
Tirumal Naiker 108
Tisdall, W. S. 104
—, St. Clair 416
Toogwood, Miß 460
Tolfrey 402
Tracey, Frau 460
Trevelyan, Gen. Gouvern. 192. 194
Trumpp, Dr. 413. 524
Tschandran 403
Tulasi 107
Tychsen 38

Udny 158
Uffmann 337. 487
Ullmann 158
Underhill 394
Upadhyaya 344

Valentine, Dr. 470. 475
Vasco de Gama 82
Vasconzelles, Erzbisch. 95
—, Bisch. 95
Vaughan, James 415
Venn 50. 385. 514. 555
Vidyasagar 451
Vincenz v. Fonseca 50
Vivekananda 371. 443. 535. 537
Vormbaum 158
de Vos 555

Wade 401
Wadum, He 175
Waldegrave, M. 246
Wallroth, D. 405
Walther 119
Wanemaker 447
Ward 144
—, Bisch. 338
—, Nathan Dr. 469
Warneck 69. 77. 368. 398
Waterbury, J. B. 216. 469
Watson, C. R. 217
Weigle 403
Weinbrenner 243
Weitbrecht, Dr. 400. 405. 418. 419
Wellesley 200
Wenger, Dr. 399
Wenkadschi 107
West, E. W. 38
Westcott, A. 104
—, Bisch. 241. 336
Wheeler, Oberst 222
—, Miß 242
White 548
Whitehead, Bisch. 20. 280
Whitehouse 41
Wiedebrock 133
Wigram 444
Wilberforce 161
Wilder, R. P. 445. 447
Wilkins, W. 369
Wilson, Dr. John 21. 198. 211. 377. 415. 455
—, Bisch. 99. 182
— College 198
—, Dan. 385. 460
—, Isaak 456
—, Mrs. A. C. 474
— Carmichael 515
Williamson, Dr. 469
Winkler 338
Winter, Frau 472
Winternitz 19. 449
Wolff 294
Wood, Ch. 193. 415
Wright, Innes 244
—, Sekret. 463

Xavier, Franz 50. 555
—, Hier. 80

Yates, Dr. 399

Zerweck, Dr. 288
Ziegenbalg 110. 395. 557
Ziemann 214. 393
Zook u. Frau 244

Namenverzeichnis.

Ortsnamen.

Adschmir 229. 230
Agra 156. 170. 198. 229. 475
Ahmednagar 216
Ajuthia 432
Allahabad 142. 217. 229. 509
Alligarh 259
Alwar 230
Almora 432. 479. 486
Ambala 217. 475
Ambur 240
Amritsar 210. 432. 474. 475
Amroha 229
Anandapur 212
Arkot 216
Audh 228
Azimgarh 170

Baesdehi 242
Bahrwal Atari 394
Baidyanath 481
Bakshar 214
Balasor 217
Bankura 230
Bangalur 167. 173. 432. 511
Barabanki 228
Baragur 240
Bardez 78
Baroda 329
Barrakpur 230
Bareilli 475
Barisal 165
Basim 242
Bassein 215
Bassain 78. 99
Batala 394
Belgaum 167
Bellari 161. 167. 229
Benares 132. 165. 167. 170. 280
Betigeri 211. 288
Bezwada 210
Biaur 230
Bidschnaur 229
Bihar 244
Bisrampur 231
Blaue Berge 283
Bombay 161. 173. 229
Burdschu 313
Budaon 229

Daman 93
Dardschiling 230
Dharwar 212
Dehra Dun 217. 484
— Ghasi Khan 474
— Ismael Khan 474
Delhi 165. 210. 220. 472
Deoli 230
Diamper 89
Dibus Inf. 34
Dinadschpur 144
Diu 78
Diamond Harbour 229
Dschaffna 475
Dschalandhar 217
Dschandjala 432
Dschaunpur 170
Dschalapur 475
Dscheipur 230. 339
Dschelasur 217
Dschessur 161
Dschodpur 230
Dschowai 234
Dummagudem 235

Ellitschpur 234
Ellur 210

Faisabad 230
Fatigardsch 229
Fatigarh 217
Fatipur Sikri 229

Gauhatti 215
Ghasipur 214. 338. 393
Goa 61. 73. 78
Golkonda 79
Gonda 228
Gopalgandsch 244
Gorakpur 170
Gondwana 233
Gubbi 173
Guledgudd 212
Gumla 324
Guntur 215

Hazaribagh 310. 313. 432
Heiderabad 229
Henzada 215

Hoſchangabad 472
Hubli 112

Jala 326
Jarſuguda 326
Jeipur 239. 302
Islamabad 474
Indur 230

Kahnpur 220. 229
Kalikut 82. 212. 288
Kalimpong 230
Kalkutta 139. 155. 157. 158. 165. 168. 173. 187. 410. 432. 453
Kalahaſti 231
Kanara 283
Kangra 210
Kannanur 212
Karandſcha 78
Karatſchi 229
Karimatti 325
Karnatik 75
Kaſchmir 473
Kathiawar 211
Keti 212
Kherwara 234
Khutitoli 324
Kinkel 324
Kodakal 212
Koimbatur 167. 213
Koraput 239. 304
Kotapad 239. 303
Kodar 231
Kotſchin 78. 88. 93
Kottajam 432. 508
Kranganur 35
Kriſchnagar 209. 432. 509
Kriſchnagiri 240
Kuddalur 121. 139
Kuddapah 167
Kumarkela 325
Kurku 242
Kyelang 215

Lahore 217. 509
Laknau 228. 230. 432
Leh 215
Lohardagga 310. 313
Ludhiana 216. 476

Madanapalli 216. 229. 338. 484
Madras 121. 122. 161. 167. 173. 177. 198. 213. 410. 432. 511
Madura 64. 216
Mahadevapatnam 35
Mahratta 283
Mainpuri 217
Maiſur 75. 173. 511
Majaweram 213
Malabar 34
Manargudit 173
Mandla 234
Mangalur 212. 416
Manikraman 213
Marawa 75
Marpha 234
Maſulipatan 198. 210. 508
Mau 230
Mazagaon 229
Medak 511
Meilapur 36. 122
Melnattan 173
Midnapur 217
Mirat 142. 170
Monghair 165
Moradabad 229
Mozafferpur 214. 229. 338. 484
Mukti 259
Mulki 212
Multan 210. 474
Munghali 240
Mundakajam 232

Nagerkoil 167. 410. 432
Nagpur 198. 211
Naini Tal 229
Narrowal 398
Narſapur 211
Naſirabad 230
Nayudupetta 301
Negapatam 78. 93. 173
Neijur 167
Nepal 244

Ongole 432
Oriſſa 217

Palamkotta 128. 508
Palghat 212
Palnamer 216
Pandſchab 209. 517
Parvatipur 303
Parawer 54. 69
Paroth 44
Patna 165. 432
Patſchamba 232
Peſchawar 210. 227. 432
Pithoragarh 229
Poo 215. 330
Poreiar 133. 213
Prome 215
Puna 229. 509
Purulia 310. 313. 487

Quillon 48. 82
Quitta 474

Radschamundry 215
Radschgangpur 325
Radschkot 211
Raipur 485
Rampur Bauleah 230
Ranaghat 243
Rangun 173
Rantschi 214. 305
Rawal Pindi 217. 230
Rei Barelly 228

Sabathu 216
Saharanpur 216. 482. 511
Salem 167
Salur 239. 303
Salurpeta 231
Salsette 44. 62. 78
Santipur 217
Satara 216
Schadschehanpur 229
Schangpung 234
Schaul 78
Schella 234
Schillong 234
Scholapur 216
Schwegym 215
Sehore 482
Seoru 231
Sialkot 211. 217. 230
Sigra 209
Sibsagar 215
Sikandra 209
Sikanderabad 229
Simla 231
Singhani 326
Sirampur 145. 432
Sirur 216
Sitapur 228
Srinagar 258. 477
Sunderbans 166. 169
Supera 44
Surat 167. 211. 410
Suri 165

Takarma 313
Talatscheri 212
Tandschaur 126. 213
Taprobane (Ceylon) 36
Tarn Taran 394. 483
Tank 228
Taunghun 215
Tavoy 174
Thana 44
Tindivinam 216
Tinnevely 128. 170. 516
Tirupati 231
Trankebar 110. 177
Trawankor 157. 171
Tritschinopoli 126. 177
Tschaibasa 310. 313
Tschainpur 324
Tschambala 211. 475. 481
Tschandag 486
Tschandkuri 485
Tschapra 214. 301
Tschattisgarh 240
Tscherra Pundschi 234
Tschinsura 166. 391
Tschittagong 165
Tschittur 167
Tschunar 170
Tschota Nagpur 214. 305
Tulu 285
Tundi 233
Tunkur 173

Udaipur 230
Udapi 212
Udschain 230

Vaipikota 87
Vakadu 231
Vaniambadi 240
Vizagapatam 167
Venkatagiri 231

Wadale 216
Wazirabad 211

Sachregister.

Aboriginer-Missionen 232. 242
— Hebung d. Aborig.-Christen 500
Agra Medic. Miss. Training Inst. 476
Akkomodationsstreit 64
Allianz-Mission, Internat. christl. 242
Amerik. Bapt.-Miss. 173. 215
— Board 160. 215
— Presbyterianer 215. 230
Anglik. Episkopat 381
Animistische Religionen 20
Animisten, Missionsunternehmungen bei 352
Ärztliche Mission 468
— Schule f. Christinnen 476
Arya Samadsch 540
Assames. Mission 234
Augustiner Orden 63
Aussätzige, Arbeiten an 478
Aussätzigen-Mission 480
— -Asyle 481
Aufbau der indischen Kirche 540

Baptisten-Mission 143. 165
„Baracken-System" 494
Basler Mission 212. 283
— Industrie-M. 287
— ärztliche Mission 288
Bekehrte aus den oberen Schichten 199. 498
Bentinks Reformen 199
Bevölkerungsdichte 6
Bhakti-marga 28. 355
Bibelgesellschaft, Britische 406
— übersetzungen 396. 398
Birsaismus 357
„Borderer" 443
Brahmanen 358
—, Stellung zum Christentum 361
Brahma Samadsch 524
Breklumer Mission 239. 302
Brüdergemeine 133. 143. 165

Cambridge-Mission 241
Careys Zeitalter 138
Cawnpore-Mission 241
Ceylon. Relig. Tract Soc. 408
Charter, Kampf um die 161
Christ. Literat. Soc. 406
Christliche Begriffe u. ihre Übertragung in die indische Gedankenwelt 378
Christl. Verein junger Männer 446
— junger Mädchen 446
Church Miss. Soc. 160. 169. 209. 210. 228
Church of Engl. Zenana Miss. Soc. 239. 463
Church Miss. Soc., kirchliche Organisation der Missionsfelder 541
Copleston-Konflikt 386
Cowley Fathers 240

Dänisch-hallesche Mission 104. 174
Dänisch-amerikanische Baptisten 240
Darbysten-Mission 211
Deutsch-evangelische Synode 231
Disciples of Christ 240
Divinity Schools 509
Dominikaner 43
Dravida 8
Dublin University Miss. 241
Duff und seine Zeit 186
Dutch Reformed Church 216

Educat. Dispatsch v. Ch. Wood 193. 419
Endeavor Vereine 448
Englische Baptisten 240
— (partik.) 217
— Presbyterianer 230
Episkopat, Engl. 381

Franziskaner 42
Frau, Stellung der indischen 449
Frauenmission 449
— Gesellschaften 231. 461. 464
Frauenhospitäler 475
Frauenverein für Bildung des weiblichen Geschlechtes 214. 457
Free Will Baptisten 217
Freimissionare 234. 243

General Baptists 165
Generalkonzil, luther. 215
Generalsynode, luther. 214
Geographisches 1
Glaubensmissionare 243
Goanes. Mission 61
Goßnersche Mission am Ganges 213
— in Tschota Nagpur 214. 305. 336
Gottesnamen, Übersetzung des 378
Grant in aid-System 194. 439

Heiden, Missionsschulen für 426
Heidenpredigt 391
Heilsarmee 241
Heilswege, die zwei 28
Hermannsburger Mission 231. 301. 335
Hinduismus, moderner 24. 348
— Stellung zum Christentum 354
Hinduphilosophie 369
Hindugeistliche 512
Hindu College in Benares 534
— Traktat Gesellschaft 540
Hinduismus, Neubelebungsversuche des 540
Hungersnöte usw. Hilfsaktionen der Missionen 236. 253. 494
Hungersnotwaisen 494

Indian Home Mission 232
Indo-arische Sprachen 10
Industrie-Missionen 498
Islam, Neubelebungsversuche des 547
Jesuiten-Mission in Südindien 50. 61
— Tschota Nagpur 321

Kanad. Baptisten 231
— Presbyterianer 230
Karma-marga 28. 355
Kaste 21. 179. 293. 364
Kastenlose, Missionen unter d. 249
Katechistenseminare 508
Kolarier 9
Kostschulen für Mädchen 454

Ladie's Society f. Female Educat. 456
Lehrstand, eingeborner 505
Leipziger Mission 213. 289. 334
Literar. Arbeit der Mission 395
Londoner Mission 157. 166

„Ma-bap"-System 494
Madras Christ. Association 519
Mädchenschulwesen 441
— schulen, erste Versuche 445
Mädchenasyle 454
Massenbewegungen 277. 500
Mischsekten 356
Methodist Episcop. Church 228
Missionen Spezial-(Evangelisationen usw.) 444
Missionsdruckereien 409
— schulwesen 419
— colleges 432
— Universitäten 433
— Statistiken 491
Missionary comity 247
Missionskonferenzen, allgemeine 231. 248
Missouri-Synode 240
Mongol.-dravid. Sprachtypus 14
Monsune 4
Munda 9

Nationale Kirche in Bengalen 519
Nationalismus, erwachender 260
—, Einfluß auf die Mission 271
Neuhinduistische Bewegungen 443
Nordind. presbyt. Kirche 521

Ochsscher Kastenstreit 294
Ohio-Synode 335
Ostindische Kompagnie und Mission 138. 144. 155
Oxford-Mission 241

Pandschab, christliche Staatsmänner 226
Pandschab-Mission der CMS. 208. 227

Quäker 231

Radschputana-Mission 230
Ram Krischna-Mission 546
Reformen v. Lord Bentinck 199
Religionen Indiens 19
„Reischriften" 501
Römisch-katholische Mission, erste 42
— unter portugies. Ägide 49
— Verfall 99
— neue 339

Sadharan Samadsch 528
Sardarismus 313
Schisma in der syrischen Kirche 90
Schwed. kirchl. Mission 299
— Vaterlandsstiftung 231
Schweizer Missionsausschuß 322
Schwesternschaften 240
Schottische Mission 173
— Freikirche und Staatskirche, Mission der 210
Scot. Ladies Association 457
Self supportiug, self governing, self propagating 514
Seminare 508
Senana-Mission 465
Schulwesen, anglo-indisches, beeinflußt von Duff 190
Schulmission 248
Sirampurer Trio 143
Skytho-dravid. Sprachtypus 16
Society for Promoting Christ. Knowledge 135. 157. 408
Soc. f. the Propag. of the Gospel 210
— in Tschota Nagpur 313
Soc. f. Promot. Female Education 457
Söldneraufstand 218
Sonntagsschul-Union 447
Spracharbeiten der Mission 412

Studenten, indische und ihre missionarische Beeinflussung 445
Students Hostels 438
Students Volunt. Movement 446
Syrische Kirche 82

Tamulen-Mission 174
Telugu-Mission der CMS. 210
— Bapt. Publication Soc. 408
Theologische Seminare 507
Theosophie, indische 532
Thomaschristen 34. 80. 82
Thomaskreuz 37
Travankor-Mission der CMS. 210

Unierte Presbyterianer 217

Vereinigte südindische Kirche 520
Vernac. Educat. Soc. 407
Verselbständigungsanfänge der Missionskirchen 273
Vivekananda 537
Völker Indiens 7

Waliser kalvin. Methodisten 234
Weltkrieg und Vertreibung der deutschen Missionen 331
Wesleyan. Mission 173. 230
Woman's Union Miss. Soc. 462

Xaviers Missionstätigkeit 50

Zeltmissionen 467
Zenana Bible u. Medic. Miss. 462
Zensus v. Indien 217

21,745

Mission und Evangelisation im Orient.

Allgemeine evangelische Missionsgeschichte, zweiter Band.

Von

D. Julius Richter

Professor der Theologie in Berlin.

Preis 6 M., geb. 7 M.

Inhalt: Die Welt des Islam und die orientalischen Kirchen. — Die Anfänge der protestantischen Missionsbestrebungen. — Die europäische Türkei und Kleinasien mit Armenien. — Syrien und Palästina. — Persien. — Ägypten und Abessinien. — Anhang. — Verzeichnis der Personen und Ortsnamen.

Urteile der Presse:

Wenn der Verfasser der „Indischen Missionsgeschichte" nicht schon den Doktortitel erhalten hätte, so verdiente er ihn doch für dieses Buch. Mit unermüdlichem Fleiß hat er alles zusammengetragen, was sich auf die Mission und mehr noch auf die Evangelisation der Länder Vorderasiens bezieht.

Neues sächs. Kirchenblatt.

Der Mutterboden des Christentums, der Osten des Mittelländischen Meeres, einst der Sitz blühender großer christlicher Kirchen, ist heute in seinen Hauptteilen dem Islam verfallen. Aber trotzdem haben wir Reste des alten Christentums und seit dem vorigen Jahrhundert Anfänge neuen Christentums in diesen Gegenden zu verzeichnen. Sie gründlich und wissenschaftlich zu schildern unternimmt dieses Buch. Und man muß seinen Ausführungen mit dem lebhaftesten Interesse folgen, denn der kundige Verfasser hat den schwierigen Stoff in glänzender Weise bewältigt und damit einen Schritt vorwärts in unserer Kenntnis des Orients getan.

Das Reich.

Der Theolog. Jahresbericht schreibt:

Sorgsam hat Verfasser das Material zusammengebracht, übersichtlich gruppiert und schön dargestellt. Das Buch ist recht interessant und liest sich gut. Heute, wo auch auf politischem Boden das Deutschtum im Orient eine Rolle spielt, auch durch wissenschaftliche Unternehmungen jene Welt uns nähergerückt ist, sollten alle, die irgendwie Interesse am Morgenland haben, Kenntnis von dem Werk nehmen, bei dem nicht zum mindesten deutsche evangelische Kreise mitgearbeitet und, indem sie das Christentum ausbreiteten und das Evangelium verkündigten, kulturfördernd gewirkt haben. Die Mohammedanermission wie ihr Gegenstück, die islamische Gefahr, rückt immermehr in den Vordergrund; sie geben den Politikern viel zu denken. In Richters Werk finden wir geschichtliche und statistische Nachrichten, die uns einen sicheren Standpunkt diesen Problemen gegenüber einnehmen lassen. Der Anhang bietet noch Ausführungen über die Judenmission und die Bibelverbreitung. Das Buch sei aufmerksamem Studium empfohlen.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Geschichte der evangelischen Mission in Afrika.

Allgemeine evangelische Missionsgeschichte, dritter Band.

Von

D. Julius Richter
Professor der Theologie in Berlin.

Preis 14 M., geb. 16,50 M.

Ein derart reichhaltiges, grundlegendes Werk über eines der Hauptarbeitsgebiete christlicher Missionstätigkeit aus der Feder eines unserer ersten Fachgelehrten bedarf kaum noch der Empfehlung. In jahrelanger Arbeit hat der Verfasser die Veröffentlichung dieses 3. Bandes seiner Allgemeinen evangelischen Missionsgeschichte*) vorbereitet und nun, nachdem die Verbindung mit den Missionsgebieten wiederhergestellt ist, auch alle Einzelheiten auf den neuesten Stand gebracht. Niemand, der in der Missionsarbeit steht oder durch sein Interesse mit dem Missionsleben verknüpft ist, wird auf die Dauer dieses Buch entbehren wollen und sollte sich darum auch den Vorteil des nach Erscheinen erlöschenden Vorzugspreises nicht entgehen lassen.

Der **Inhalt** des Buches gliedert sich, wie folgt:

Einleitung: Die christliche Kirche in Afrika. — Die europäische Kolonisation in Afrika. — Die Überwindung des afrikanischen Sklavenhandels. — Die Völker Afrikas. — Der Islam in Afrika.

I. Buch. **Westafrika.** A) Oberguinea: Senegal, Gambia, Sierra Leona, Liberia, Goldküste, Togo, Nigeria. — Statistik. — B) Niederguinea: Kamerun, Französisch-Kongo, Belgischer Kongostaat, Angola. — Statistik.

II. Buch. **Südafrika:** Die Eingeborenen. — Die Missionsgeschichte des Kaplandes (1. Periode bis 1858). — Die Entwicklung der Mission von der Sklavenemanzipation bis zum Burenkriege. — Vom Burenkriege bis zum großen Kriege 1899—1914. — Der Oranje Freistaat. — Basuto-Land. — Transvaal. — Natal. — Betschuanenland. — Süd-Rhodesia. — Portugiesisch-Ostafrika. — Deutsch-Süd-Westafrika. — Der große Krieg und seine Folgen. — Statistik.

III. Buch. **Ostafrika:** David Livingstone. — Nord-Rhodesia. — Britisch Njassa-Land. — Deutsch-Ostafrika. — Britisch-Ostafrika. — Uganda. — Madagaskar. — Mauritius und die Seyschellen. — Statistik.

IV. Buch. **Nordafrika:** Die neuere römisch-katholische Mission. — Der Anteil der Mission an der Sprachforschung. — Die Neger in Amerika.

Schluß: Die Missionslage in Afrika.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Von Prof. D. Julius Richter

sind weiter folgende Schriften erschienen:

Die deutsche Mission in Südindien. Erzählungen und Schilderungen von einer Missionsstudienreise durch Ostindien. 4 M., geb. 5 M.

Nordindische Missionsfahrten. Erzählungen und Schilderungen von einer Missionsstudienreise durch Ostindien. 4 M., geb. 5 M.

Uganda. Ein Blatt aus der Geschichte der evangelischen Mission und der Kolonialpolitik in Zentralafrika. Mit einem Titelbilde. 4 M., geb. 5 M.

Vom großen Missionsfelde. Erzählungen und Schilderungen aus der neueren Missionsgeschichte. 4 M., geb. 5 M.

Weltmission und theologische Arbeit. Habilitationsschrift für einen Lehrstuhl d. Missionswissenschaft a. d. Universität Berlin. 2,50 M., geb. 3,50 M.

Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt. Untersuchungen über schwebende Missionsprobleme. In Verbindung mit P. Berlin-Zabelsdorf, Prediger Th. Bechler-Herrnhut, P. G. Gareis-Buch, Prof. C. Meinhof-Gr.-Lichterfelde, P. Lic. Dr. Boehmer-Raben. 4 M., geb. 5 M.

Irle, Hedwig, **Die Herero.** Ein Beitrag zur Landes-, Volks- u. Missionskunde. Mit 56 Illustrationen und 1 Karte. 6,50 M., geb. 8 M.

— — **Wie ich die Herero lieben lernte.** Mit 10 Illustrationen. 2. Aufl. 2 M., geb. 2,50 M.

In beiden Schriften: Anschauliche, von warmem Herzen geschriebene Schilderungen einer Missionarsfrau, die wohl geeignet sind, weiteren Kreisen ein lebensvolles Bild vom Missionsleben zu vermitteln.

Heinzelmann, Lic. G., **Animismus und Religion.** Eine Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker. 2 M.

Des Verfassers Interessenkreis umspannt die Völkerpsychologie von W. Wundt in gleicher Weise wie die Missionswissenschaft. In dieser Verbindung liegt eigentlich ein Ideal beschlossen, das unserm theologischen Nachwuchs neue, erfolgreiche Arbeitswege eröffnet. . . . Die Schrift eignet sich vorzüglich zur Einführung in religionsgeschichtliche Probleme. (Neue Preuß. [Kreuz-]Zeitung.)

Bornhäuser, Prof. D. K., **Wollte Jesus die Heidenmission?** Eine moderne theologische Frage für die Missionsgemeinde beantwortet. 0,80 M.

In Missionskreisen wird diese klare und besonnene Schrift gern gelesen. Möchte sie auch solchen zur Klarheit verhelfen, welche durch die verneinende Bemerkung Professor Harnacks beunruhigt worden sind.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Gottfried Simon

Superintendent in Barmen, früher Missionar auf Sumatra:

Der Islam

und die christliche Verkündigung.

Eine missionarische Untersuchung.

Preis 6 M., geb. 7,50 M.

Superintendent Simon bietet mit seinem Buche die **reife Frucht ernster, gründlicher Arbeit.** „Wer die Mohammedanermission verstehen und praktisch einschätzen will, muß dieses bedeutende Buch lesen! Und in gleichem Maße bietet Simons Werk der heimatlichen Theologie für die Neudurchdenkung der Hauptfragen unseres Glaubens wertvolle Dienste!"

„Welche Kräfte macht der Islam mobil gegenüber der missionarischen Verkündigung des Evangeliums in Angriff und Abwehr? Was bietet der Islam seinen Anhängern? „Was hat ihm das Evangelium zu bringen? Worin besteht die Überlegenheit des Christentums, die in diesem Kampf ums Dasein mit seinem gefährlichsten Rivalen zutage kommt? Was ist demnach die spezielle Aufgabe der christlichen Mission am Islam? Gern wird jeder hören, was ein Fachmann in der Mohammedanermission auf diese großen Fragen zu sagen hat."

Wie wenig gründlich ist doch im allgemeinen unsere Kenntnis des Islam! In ein paar Schlagworten erschöpft sich fast alles, was man darüber aus dem Geschichtsunterricht der Schule oder durch Zeitungslektüre weiß. Drum bald Unterschätzung, bald auch wohl einmal Überschätzung der mohammedanischen Welt. Wer sich mit Simons Buch beschäftigt, wird bald Gelegenheit haben, sein Urteil zu berichtigen. . . .

(Kirchl. Rundschau für Rheinl. u. Westf.)

Die Methode des Verfassers ist die, daß er fast durchgehends den Islam zu Worte kommen läßt in der Darstellung der eignen Lehre wie in der Beurteilung der christlichen und durch diese Gegenüberstellung dem Leser zur Gewinnung des eigenen Urteils hilft, besonders im Hinblick auf manche Neigung der abendländischen Kulturwelt zur Überschätzung des Islam. . . . (Jahrbuch der Sächs. Missionskonferenz.)

Simon nennt sein Buch einen „bescheidenen Versuch", eine wichtige Frage vor Augen zu führen, Mich dünkt, der „Versuch" ist gut gelungen. (Ev. Wahrheit.)

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Orte und Wege Jesu

Von **D.Dr.D. Gustaf Dalman.**

2. verb. u. verm. Auflage. Mit 40 Abbildungen und Plänen.

Preis 10 M., geb. 12 M.

(Sammlung wissenschaftlicher Monographien Bd. 1.)

Ein ganz vortreffliches Buch, wie es wenige zu schreiben imstande wären. Es ist ohne Zweifel eine der wertvollsten Gaben der neueren Palästinakunde ... Dalmans Werk ist nichts Geringeres als ein geographischer Kommentar zu den Evangelien, der die Evangelienforschung an vielen Punkten wirklich bereichert und der dem unentbehrlich ist, der nach klarem Verständnis des Lebens und Wirkens Jesu strebt. Mit Recht sagt der Verfasser (S. 14), sein Buch sei entstanden aus der Gewißheit, daß kein Punkt des Landes in seiner Vereinzelung, sondern nur im Zusammenhang mit seiner näheren und ferneren Umgebung geschichtlich etwas bedeuten könne, und daß andererseits jeder einzelne Punkt für das Ganze mitbestimmend war. So will das Werk jeden im Leben Jesu bedeutsamen Ort „in das ganze Palästina hineinsetzen und im Zusammenhang mit ihm betrachten lehren". Auf diese Weise wird für die geschichtliche und religionsgeschichtliche Forschung am Leben Jesu „das örtliche Material" in vorbildlicher Weise dargeboten, „wie es mir bei dreizehnjährigen Ritten auf den Pfaden Jesu durch ganz Palästina entgegentrat ..." Das Werk Dalmans wird ein Ehrenzeugnis deutscher Wissenschaft vor dem In- und Auslande sein.

(Theol. Literaturblatt.)

Altchristliche Städte und Landschaften

II. Kleinasien. Erste Hälfte.

Von **D.Dr. Victor Schultze.**

Mit 58 Abbildungen. Preis 12 M., geb. 14 M.

Zum erstenmal in der Kirchengeschichtschreibung Kleinasiens sind in diesem Werk archäologische Quellen fortlaufend verwertet, voran die Inschriften und die kirchlichen Bauten, weiterhin Bildwerke, Münzen, Kleinkunst, Grabstätten. Als der Verfasser im Jahre 1892 Kleinasien zu wissenschaftlichen Zwecken besuchte, trat ihm die Wichtigkeit dieser Quellengruppe, die ihm längst feststand, wiederum und jetzt ganz besonders eindrucksvoll entgegen. So hat er aufgenommen, was sich finden ließ.

In weitem Ausmaß sind aber auch die politischen und kulturellen, vor allem die religiösen Verhältnisse, welche das Christentum in Stadt und Land vorfand und mit denen es sich auseinanderzusetzen hatte, zur Darstellung gekommen. Das rechtfertigt sich ohne weiteres gerade für Kleinasien, wo Hellenismus und Christentum länger und enger als irgendwo sonst miteinander und ineinander gelebt haben. Auch ist nicht versäumt worden, auf religionsgeschichtliche Parallelen oder sonst religionsgeschichtlich Bedeutendes aufmerksam zu machen.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Kirchliches Jahrbuch

für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands

Ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart

Herausgegeben von

Pfarrer D. J. Schneider in Berlin,

Leiter des Statistischen Amtes des deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, Honorar-Professor in der Theologischen Fakultät der Universität Berlin.

50. Jahrgang. Preis 8 M., geb. 10 M.

Ein Urteil über den vorigen Jahrgang:

Das bekannte Jahrbuch, dessen hochverdienter Herausgeber jüngst zum Honorarprofessor an der Berliner Universität ernannt und mit der Abhaltung von Vorlesungen über Kirchenstatistik und Kirchenkunde beauftragt wurde, macht auch in seinem neuesten Jahrgange durch Reichhaltigkeit, Genauigkeit und Lebendigkeit dem längst feststehenden Ruhm seiner Vorgänger alle Ehre. Trotzdem finden wir, daß das Jahrbuch in unserer evangelischen Kirche noch viel zu wenig bekannt und verbreitet ist, und fordern auch diejenigen, die, im öffentlichen kirchlichen Leben stehend, das Jahrbuch noch nicht oder nur oberflächlich kennen, auf, es sich einmal kommen zu lassen. Wir können uns kaum denken, wie man auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens, des Vereinswesens, der Wohlfahrtspflege, der Presse usw. arbeiten kann, ohne dieses Werk täglich griffbereit dastehen zu haben. Neben den von besonderen Mitarbeitern behandelten Kapiteln: Innere Mission, Heidenmission, Evangelisation, Evangelisches Auslandsdeutschtum, Kirche und Schule usw., verdienen ganz besonders die beiden vom Herausgeber selbst behandelten Kapitel: Kirchliche Statistik und Kirchliche Zeitlage, hervorgehoben zu werden. Es ist hochinteressant, wie Schneider die Zahlen der Statistik lesen und benützen lehrt, kennzeichnend, wenn er darüber klagen muß, daß seit Jahren die Kriminalstatistik ihre Zahlen schamvoll verhüllt; von vornehmer Überlegenheit eine Polemik, die er bei dieser Gelegenheit mit dem Jesuiten Krose, dem Herausgeber seines katholischen Konkurrenzwerkes, ausficht. In der kirchlichen Zeitlage bietet er die „Wirklichkeit, gesehen durch ein Transparent" und das wird man ihm auch da danken, wo man nicht alle seine Urteile unterschreibt. Alles aber in höchstem Maße frisch und anregend. (Die Volkskirche.)

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

DATE DUE

266.
R53

BV 3265 .R5312 1924
Richter, Julius, 1862-1940.
Indische Missionsgeschichte

United Theological Seminary Library
MAIN BV3265.R5312 1924
Richter, Juli Indische Missionsgeschicht
3 0645 0006 7626 8